

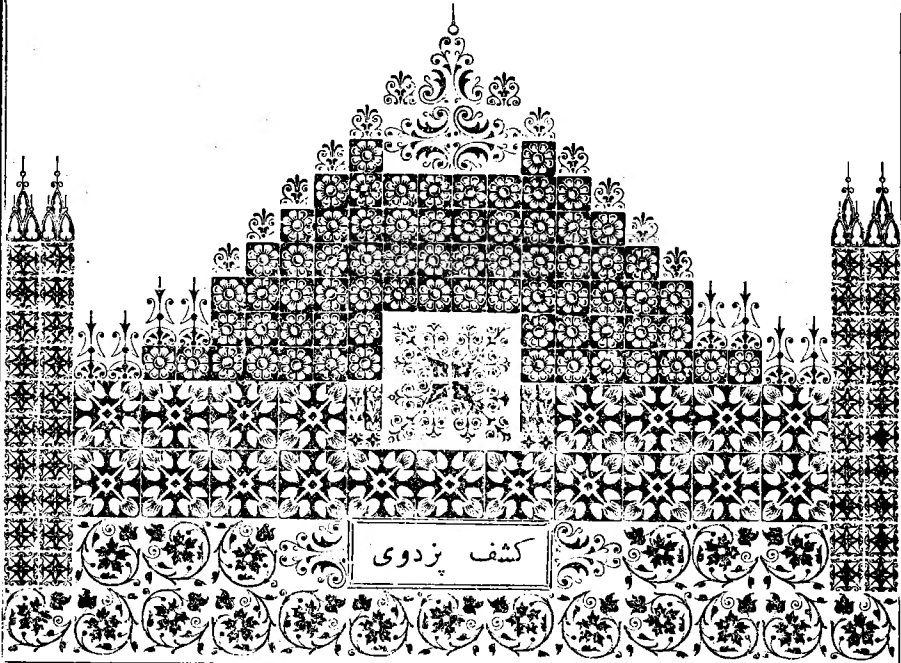
کشف مزدوی

(الحاج احمد خلوصی و الحاج مصطفی درویش)
(و شرکت صحافی عثمانیه شرکتی)

شرکتک بدایت تشکیلند برو کتب و رسائل عربیه و ترکیه
غایت صحیح و اهون فیثاته نشر اولندیغی کبی له الحمد اشوبیک
او چیوز سکز سنه سی دخی ﴿ کشف مزدوی ﴾ نام کتابک
تصحیحنه اهتمام ایله طبعنه موفق اولنوب بؤک دیوزیتوسی
حکا کر ارقه زقاغنده (۴۲) نومرولی مغازه اولوب
شعبه لرندن برنجی شعبه سی حکا کرده (۳) نومرولی دکانده
و اینکجی شعبه سی از میرده کاغد جیلر ایچنده بکری زاده
حافظ احمد طلعت افندینک (۱۶) نومرولی دکانده و او چنجی
شعبه سی قونیه ده صوفی زاده محمد رضا افندینک دکانده و در دنجی
شعبه سی طربزونده سپاهی بازارنده کاش صحاف موسی افندینک
دکانده و بشنجی شعبه سی ارضرومده کلیسا قیوسنده منلا
داود زاده شمس الدین افندینک و کورجی قیوسنده شیخ افندی
یکنی سلیمان رفیق افندیلرک دکانلرنده و التنجی شعبه سی بارطینده
احسانیه جاده سنده قره قاش زاده ابراهیم رحی افندینک
دکانده کمرک و مصارفات نقلیه سی ضم ایله استانبول فیثاته
صائقده در و سلا نیکده دخی استانبول چارشو سنده
مصطفی صدیق افندینک دکانده صائقده در .

(در سعادت)

معارف نظارت جلیله سنک ۱۲۴۵ نومرولی ۱۸ جاذی الاخر
سنه ۱۳۱۰ و ۲۶ کانون اول سنه ۱۳۰۸ تازیخلور خصصنامه
سیله سلطان بایزید جامع شریفی کتبخانه سی تحتند ۸۷ نومرولی
(شرکت صحافی عثمانیه) مطبعه سنده طبع اولنمشر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله مصور النسم في شبكات الارحام بلامظاهرة ومعوثة * ومقدر القسم لطبقات
الانام بلاكلفة ومؤنة * شارع مشارع الاحكام بلطفه وافضاله * ناهج مناهج الحلال
والحرام بكرمه ونواله * مبدع فرائد الدرر من خطرات الفكر بسحاب فضله واكرامه *
منشئ لطائف العبر من شواهد النظر برواتب طوله وانعامه * الذي اكل بعنائه رونق
الدين واجهة الاسلام * وصير برعايته الملة الخنيفة مرتفعة الاعلام * نحمده جدا تاه
في وصفه افهام العقلاء * ونشكره شكرا حار في قدره اوهام الالباء * على ما اوضح مناهج
الشرع ورفع معالنه * واحكم قواعد الدين واثبت دعائمه * ونشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له شهادة رسخت عروقها في صميم الجنان * ودعت صاحبها الى نعيم الجنان * ونشهد
ان محمدا عبده ورسوله الذي جبله الله من سلاله المجد والكرم * وبعثه الى كافة الخلق
والايم * فابان معالم الدين واثاره * وضاء سبل اليقين ومنازه * حتى سطع نور الشرع
عن ظلام الجفاء بحسن عنايته * وظهر نور الدين عن اكمام الخفاء بين كفايته * صلى الله
عليه وعلى آله الذين لم تستر اقرار دينهم بغمام الشك والبذاء * ولم تحجب انوار يقينهم
باكمام الاهواء * صلاة تجدد على تعاقب الليالي والايام * وتزايد على انتقاص الشهور
والاعوام * وسلم تسليما * (وبعد) * فان علوم الدين احق المفاخر بالتوقير والتبجيل *
واولى الفضائل بالتفضيل والتحصيل * اذهى الطريقة المسلوكة لنيل السعادات في الدنيا *
والمراقبة المنصوبة الى الفوز بالكرامات في العقبى * بنورها يهتدى من ظلمات الغواية

الى سبيل الرشاد * وبينها يرتقى من حضيض الجهالة الى ذروة الاجتهاد * لاسيما علم
اصول الفقه الذي هو اصعبها مدارك * وادقها مسالك * واعما عوائد * واتمها
فوائد * لولاه لبقيت لطائف علوم الدين كامنة الاثار * ونجوم سماء الفقه والحكمة مطموسة
الانوار * لاتدخل ميامنه تحت الاحصاء * ولاتدرك محاسنه بالاستقصاء * ثم ان كتاب اصول
الفقه المنسوب الى الشيخ الامام المعظم * والخبر الهمام المكرم * العالم العامل الرباني * مؤيد المذهب
التعماني * قدوة المحققين اسوة المدققين صاحب المقامات العلية والكرامات السنية مفخر
الانام فخر الاسلام ابي الحسن علي بن محمد بن الحسين البرزدي نعمده الله بالرحمة والرضوان *
واسكنه اعلى منازل الجنان * امتاز من بين الكتب المصنفة في هذا الفن شرقا وسموا *
وحل محله مقام الثريا مجددا وعلا * ضمن فيه اصول الشرع واحكامه * وادرج فيه ما به
نظام الفقه وقوامه * وهو كتاب عجيب الصنعة رابع الترتيب * صحيح الاسلوب مليح
التركيب * ليس في جودة تركيبه وحسن ترتيبه مربة * وليس وراء عبادان قرية *
لكنه صعب المرام * ابي الزمام * لاسيما الى الوصول الى معرفة لطفه وغرايبه *
ولا طريق الى الاحاطة بطرفه وعجايبه * الا لمن اقبل بكليته على تحقيقه وتحصيله * وشد
حيازيمه للاحاطة لجلته وتفصيله * بعد ان رزق في اقتباس العلم ذهنا جليا * وذراعا من هو
اجس اضاليل المني خليا * وقد تجر مع ذلك في الاحكام والفروع * واحاط بما جاء فيها من المنقول
والمسموع * وقد سألني اخواني في الدين * واعواني على طلب اليقين * ان اكتب لهم
شرحا يكشف عن اوجه غوامض معانيه نقاها * ويرفع عن اللطائف المسترة في مبانيه
ججاها * ويوضح ما لهم من رموزه و اشاراته المعضلة * وبين ما اجل من الفاظه وعباراته
المشكلة * ظنا منهم اني لما استعصت بخدمة شيخني * وسيدى وسندي واستاذي وعمي *
وهو الامام المحقق الرباني * والقرم المدقق الصمداني * ناصب رايات الشريعة * كاشف
آيات الحقيقة * فتاح اقفال المشكلات * كشاف غوامض العضلات * فخر الحق والدين * ملاذ
العلماء في العالمين * قطب المتبحرين * ختم المجتهدين * محمد بن محمد بن الياس المايبرغي
افاض الله عليه سبحانه انعامه وغفراته * وصب عليه شيايب اكرامه ورضوانه * ونشأت
في حجره برواتب بره وافضاله * وربيت في بيته بصنابع جوده ونواله * لعلني فزت بدرر
من غرر فرايده * واخذت حظا وافرا من موايد فوايده * وانه قد كان مختصا من بين العلماء
باتفاق الانام * بتحقيق دقائق مصنفات فخر الاسلام فاستعفيت عن هذا الامر الخطير *
وتشبث باهداب المعاذير * عياني بانني لست من فرسان هذا الميدان * ولا لي بالبلاء في موافقه
يدان * وان انا من ذلك وقد تحيرت الفحول في حل مشكلاته * بعدتها الكهم في بحثه وتقيره *
وعجزت التحارير عن درك معضلاته * مع حرصهم على تحقيقه وتفكيره * فلم يزد هم ذلك
الا المبالغة في الاحاح على * والاقامة في مواقف الاقتراح لدى * فلم اجد بدا من النجاح
مستولهم * ولا مندوحة عن تحقيق مأمولهم * فاجبتهم الى ملتسمهم تقاديا من عقوقهم * وسعيا

الى اداء حقوقهم * وشرعت في هذا الامر العظيم المهم * والخطب الجسيم المدلهم * مستعينا
بالله الكريم الجليل * راجيانه ان يهديني سواء السبيل * متوكلا على كرمه الشامل في طلب
التوفيق لاتمامه * معتمدا على انعامه العام في سؤال التيسير لابتنائه واختتامه * راغبا اليه
في ان يجعل ما قاله خالصا لوجهه الكريم * متعوذا به من ان يلتقاني بسخطه وعقابه الاليم *
مبتلهالا به في ان يحفظني عن الخطاء والزلل * ويلهمني طريق الصواب والسداد في القول
والعمل * متضرعا اليه في ان ينفعني به وائمة الاسلام * ويجمعني وايهم ببركات جمعه في دار
السلام * ولما كان هذا الكتاب كاشفا عن غوامض مخجبة عن الابصار * ناسب ان سميت كشف
الاسرار * وارجو ان يكون كتابا سبق مائة الشروح ترتيبا ووجالا * وفاق نظائره تحقيا
وكالا * ومن نظريه بعين الانصاف * عرف دعوى الصدق من الخلاف * ثم اني وان لم آل جهدا
في تأليف هذا الكتاب وترتيبه * ولم ادخر جدا في تسديده وتهذيبه * فلا بد من ان يقع فيه
عثره وزلل * وان يوجد فيه خطأ وخطل * فلا يتعجب الواقف عليه انه فان ذلك مما لا ينجو
منه احد ولا يستنكفه بشرو قد روى البويطي عن الشافعي رحمه الله انه قال له اني صنفت
هذه الكتب فلم آل فيها الصواب فلا بد ان يوجد فيها ما يخالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله
عليه السلام قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فلو وجدت فيها
ما يخالف كتاب الله وسنة رسوله فاني راجع عنه الى كتاب الله وسنة رسوله وقال المزي قرأت
كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرة فامن مرة الا وكان نقف على خطأ فقال الشافعي هيه
ابي الله ان يكون كتاب صحيحا غير كتابه قالما مول من وقف عليه بعد ان جانب التعصب
والتعسف ونذورا ظهر التكلف والتصلف * ان يسعى في اصلاحه بقدر الوسع والامكان *
اداء لحق الاخوة في الايمان * واحرازا لحسن الاحدثة بين الانام * وادخارا لجزيل
الثوبة في دار السلام * والله الموفق والمثيب عليه اتوكل واليه اتيب (قال العبد الضعيف
عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه حدثني بهذا الكتاب شخني
واستاذي وعمي الذي تقدم ذكره آتفا قراءة عليه بسرّ خسر في المدرسة الملكية العباسية قال
حدثني به استاذي ائمة الدنيا مظهر كلمة الله العليا شمس الائمة محمد بن عبد الستار بن محمد الكردي
من اول الكتاب الى باب اسباب الشرايع ومنه الى آخر الكتاب الشيخ الامام والقرم الهمام بدر
المللة والدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردي المعروف بنخواهر زاده روايا عن حاله
هذا قال حدثنا شيخ شيوخ الاسلام برهان الدين علي بن ابي بكر بن عبد الجليل الرشدي قال
حدثنا امام الائمة ومقتدى الامة نجم الدين ابو حفص عمر بن احمد النسفي عن الشيخ الامام
المصنف قدس الله ارواحهم قال الشيخ رحمه الله (الحمد لله خالق النسم ورازق القسم)
جرت سنة السلف والخلف بذكر الحمد في اوائل تصانيفهم اقتداء بكتاب الله تعالى فانه معنون به
وعمل بقوله عليه السلام كل امرئ بال لا يبرأ فيه بالحمد لله فهو واقطع والحمد هو انشاء على
الجميل من نعمة وغيره يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته واللام فيه لاستغراق

اصول يزدي
لفخر الاسلام

بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله
خالق النسم ورازق
القسم

الجنس عند اهل السنة على ما عرف اى الحمد كله لله والله اسم تفرد به البارى سبحانه يجرى
 في وصفه بجرى الاسماء الاعلام لاشركة فيه لاحد قال الله تعالى هل تعلم له سمي اى هل تعلم
 احداً يسمى بهذا الاسم غيره كذا روى عن الخليل وابن كيسان ولهذا اختص الحمد بهذا الاسم
 لانه لما كان كالعالم للذات كان مستجمعاً لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع
 اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع
 للصفات ثم لما كان من سنة التأليف ان يوافق التخميد مضمونه وغرض الشيخ من هذا التصنيف
 بيان اصول الفقه والفقه على ما روى عن ابي حنيفة رحمه الله معرفة النفس مالها وما عليها قال
 خالق النسم اذ لا بد من وجود النفس لتعرف ما شرع لها مثل العقود وما شرع عليها مثل
 الواجبات والخلق ههنا بمعنى الابدان والنسمة الانسان كذا في الصحاح والنسم جمع نسمة وفي
 المغرب النسمة النفس من نسيم الريح ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة والله بارى النسم ولما
 كان الانسان محتاجاً الى العطاء في حالة البقاء اعقبه بقوله رازق القسم اى معطى العطايا والرزق
 العطاء وهو مصدر قولك رزقه الله والقسم جمع قسمة بمعنى انقسم وهو الحظ والنصيب من
 الخير وفي ذكر الرزق دون الاعطاء اللطف وهو ان الرزق ما يفرض للفقراء بخلاف العطاء فانه اسم
 لما يفرض للعمال مثل المقاتلة والانسان في اول امره فقير محتاج لا قوة له على كسب وعمل فكان
 ذكر الرزق اشد مناسبة من ذكر العطاء مع ان فيه رعاية صنعة الترسيب قوله (مبدع البدايع
 وشارع الشرايع) الابداع الاختراع لا على مثال والبدايع جمع بديع بمعنى مبتدع اى مخترع
 الموجودات بلا مادة ومثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة وفي ذكر هذه القضية بدون الواو
 بدلا من قوله خالق النسم اشارة الى ان خلق مثل هذا الموجود الذى فيه انموذج من جميع ما في هذا
 العالم حتى قيل هو العالم الاصغر من عجائب قدرته وغرائب حكمته ثم هذا الجنس لما خلقه واعلى
 هم شتى وطبايع مختلفة واهواء متباينة لا يكادون يجتمعون على شئ ويبعث لكل واحد همة الى
 ما يستلذ طبعه وفيه من الفساد ما لا يخفى لان ذلك يؤدى في العاجل الى التقاتل والتفاني وفي
 الآجل الى استحقاق العذاب الاليم شرع الشرايع زاجرا لهم عن ذلك وجامعا لهم على طريق
 واحد مستقيم فكان من اجل النعم والشرع الاظهار وشرع لهم كذا اى بين والشرايع جمع شريعة
 وهى ما شرع الله تعالى لعباده من الدين ثم ضمن الشارع معنى الجعل والتصيير فانتصب ديناً على
 انه مفعول ثان له اى جاعل الشرايع ديناً رضى او انتصب على الحال من الشرايع مع انه ليس
 بصفة لوجود معنى الصفة فيه باعتبار وصفه كما انتصب قرأنا على الحال في قوله عز اسمه كتاب
 فصلت آياته قرأنا عز ربنا مع انه ليس بصفة لكونه موصوفاً بوصف اى فصلت آياته في حال
 كونه موصوفاً بالعربية وهو مثل قولك جاءني زيد رجلاً صالحاً والدين وضع الهى سائق
 لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والرضى المرضى ووصفه به اقتداء بقوله عز
 وجل ورضيت لكم الاسلام ديناً اى اخترته لكم من بين الاديان ويجوز ان يكون المراد

مبدع البدايع
 وشارع الشرايع
 ديناً رضى ونوراً
 مضياً

من الشرايع مشروعات هذه الملة خاصة بدليل قوله ديننا على صيغة الواحد ولو كان المراد جميع الشرايع من لدن آدم الى عهد النبي عليهما السلام لقل اديانا رضية وانوار امضية والنور لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكشيفة مثل الارض والجدار ومن خاصيته ان يصير المراتب بسببه متجلية منكشفة ولذا قيل في تعريفه هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره ثم تسمية الدين نورا بطريق الاستعارة لانه سبب لظهور الحق للبصيرة كما ان النور الجسماني سبب لظهور الاشياء للبصر والاضائة متعدولا زم قال النابغة الجعدي (شعر) اضاءت لنا النار وجهها غر ملتبسا بالفؤاد التباسا * بضئ كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نحاسا * فاستعمله بالمعنيين والازوم هو المختار والضياء اقوى من النور واتم منه لانه اضعف الى الشمس والنور الى القمر في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ثم الشيخ وصف الدين بالنور لولا كما وصفه الله تعالى به في قوله ولكن جعلناه نورا اى جعلنا الايمان نورا وفي قوله عز اسمه والله متم نوره اى دينه ثم وصفه بالاضائة ثانيا لانه في اول الامر في حق المتمسك به بمنزلة نور القمر ثم يتزايد بالتأمل والاستدلال الى ان يبلغ ضوء الشمس ولان الخلق كانوا في ظلمة ظلاء قبل البعثة فكان ظهور الدين فيها بمنزلة ظهور نور القمر في الظلمة الجسمانية ثم ازداد حتى بلغ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء الشمس فلهذا وصفه بهما ولان استنارة العالم الجسماني بهذين الكوكبين فوصفه بالنور والاضائة فكانه قال هو الشمس والقمر في العالم الروحاني بطريق الاستعارة التخيلية قوله (وذكر الانام ومطية الى دار السلام) الذكر ههنا الشرف قال تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم اى شرفكم ص والقرآن ذى الذكر قيل ذى الشرف والانام الخلق وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه والمطية المركب والمطاء الظهر وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعنى كان المطية وسيلة الى الوصول الى المقصد فكذلك الدين وسيلة الى الوصول الى المقصد الاقصى وهو دار السلام وسميت الجنة دار السلام لسلام اهله وما فيها من النعم عن الافات والقضاء ولكثرة السلام فيها قال تعالى تحيتهم فيها سلام سلام عليكم ط بتم سلام قولا من رب الرحيم او السلام من اسماء الله تعالى فاضيفت الدار اليه تعظيما لها قوله (احده على الوسع والامكان) ولما نظر الشيخ رح في جلائل نعم الله تعالى على عباده وكمال قدرته وعظمته وعرف ان القدرة البشرية لا تنفي بالقيام بمواجب حده كما هو يستحقه وان سلوك طريق النجاة لا يتيسر الا باعانه وتيسيره قال احده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان يعنى احده على حسب وسعى وطاقتى وبقدر ما يمكن الاقدام عليه من التحميد لا على حسب النعم اذ ليس ذلك في وسع احد قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم الامكان اعم من الوسع لان الممكن قديكون مقدور للبشر وغير مقدور له الا ترى ان نصف الجبال ممكن في نفسه وان لم يكن مقدور للبشر والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وخص طلب الرضوان اى الرضا بالاستعانة فيه لانه اعظم النعم واعلاها قال تعالى ورضوان من الله اكبر ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطبة قال عليه السلام كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كالتد الجذماء

وذكر الانام ومطية
الى دار السلام
احده على الوسع
والامكان واستعينه
على طلب الرضوان
ونيل اسباب الغفران
واشهد ان لا اله
الا الله وحده
لا شريك له واشهد
ان محمدا عبده
ورسوله

واصلى عليه وعلى
آله واصحابه وعلى
الانبياء والمرسلين
واصحابهم اجمعين
قال الشيخ الامام
الاجل الزاهد ابو
الحسن على بن محمد
اليزدوى رحمه الله
العلم نوحان علم
التوحيد والصفات
وعلم الشرايع و
الاحكام والاصل
في النوع الاول هو
التمسك بالكتاب
والسنة ومجانبة
الهوى والبدعة و
لزوم طريق السنة
والجماعة الذي كان
عليه الصحابة و
التابعون ومضى
عليه الصالحون
وهو الذي كان عليه
ادركنا مشايخنا
وكان على ذلك سلفنا
اعنى اباحنيفة و ابا
يوسف ومحمد و عامة
اصحابهم رحمهم الله
وقد صنف ابو حنيفة
رضي الله عنه في
ذلك كتاب الفقه
الاكبر وذكر فيه
اثبات الصفات

قوله (واصلى عليه وعلى آله) اى ذريته واصحابه اى متابعيه من المهاجرين والانصار
او المراد من الآل الاتقياء من المؤمنين على ما قال عليه السلام الى كل مؤمن تقي وتخصيص
الاصحاب بالذكور بعد دخولهم في ذلك العموم لزيادة التعظيم وتقديم الآل والاصحاب في الصلوة
على عامة الانبياء والمرسلين لتكميل الصلوة على النبي لانتفضيلهم على الانبياء اذ لا فضل لولى
على نبي قط قوله (العلم نوحان) اختلف في تفسير العلم فقيل لا يمكن تعريفه لانه
ضرورى اذ كل احد يعلم وجوده ضرورة ولان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم
العلم بغيره كان دورا وقيل انه صفة توجب في الامور المعنوية تمييزا لا يخلو النقيض وقوله
لا يخلو النقيض احتراز عن الظن ونحوه وقيل هو صفة ينتفى بها عن الحى الجهل والشك
والظن وانسهو ومختار الشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله انه صفة يتجلى بها المذكور
لمن قامت هي به نعم انه عام يتناول علم النحو والطب والنجوم وسائر علوم الفلسفة كما يتناول
علم التوحيد والشرايع فلا يستقيم تسميته بالنوعين واكتفاؤه عليهما كما لا يستقيم تقسيم الحيوان بانه
نوعان انسان و فرس منحصرا عليهما لانه اعم من ذلك الابتسيد وهو ان يقال المراد العلم المجبى او العلم
الذى ابتلينا به نوحان وكان الشيخ رحمه الله اخرج بقوله العلم نوحان غير هذين النوعين عن كونه
علما لعدم ظهور قائده في الاخرة وانحصار الفائدة فيهما على النوعين فكان هذا من قبيل قولك
العالم في البلد زيد مع وجود غيره من العلماء فيه لانك لا تعدهم علماء في مقابلته علم التوحيد هو
العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له وعلم الصفات هو العلم بان الله تعالى صفات ثبوتية
قائمة بذاته قديمة غير محدثة مثل العلم والحيوة والقدرة وغيرها من اوصاف الكمال لا كزعت
المعتزلة من نفي الصفات ولا كما زعت الكرامية من حدوث بعض الصفات وعلم الشرايع هو العلم
بالمشروعات من السبب والعلة والشرط والحل والحرمة والجواز والفساد والاحكام وان
دخلت في المشروعات لكنها لكونها متصودة افردت بالذكور والاصل في النوع الاول التمسك
بالكتاب والسنة اى تحكيم الكتاب والسنة المتواترة وهذا في المباحثة مع النفس او مع اهل
القبلة الذين اقرؤا برساله النبي عليه السلام وبحقبة القرآن واتخلوا انحلة الاسلام لانهم بسبب
اهوائهم خرجوا عن حوزة الاسلام ونبذوا التوحيد وراء ظهورهم وانكروا الصفات
التي نطق بها القرآن والسنة زاعمين ان مذهبوا اليه هو عين الحق ومحض التوحيد فاما في المباحثة
مع من انكر الرسالة والقرآن مثل المجوس والثوية والفلاسفة فلا ينفع التمسك فيها بالكتاب
والسنة لانكار الخصم حقيتهما فيتمسك اذن بالمعقول الصرف ومجانبة الهوى والبدعة الهوى
ميلان النفس الى ما تستلذه من غير داعية الشرع والبدعة الامر المحدث في الدين الذى لم يكن
عليه الصحابة والتابعون يعنى يتمسك بالكتاب والسنة بمجانبة الهوى نفسه ومجانبا لما أحدثه غيره
في الدين مما لم يكن منه فلا يحمل الكتاب والسنة على ما نهوا عنه ولا على ما وافق ما بدعه
غيره مثل ما قالت الرافضة المراد من الخمر والميسر والانصاب ابوبكر وعمر وعثمان ومن
الظالم في قوله تعالى ويوم بعض الظالم على يديه ابوبكر ومن قوله لم اتخذ فلانا غير ومثل

ما قالت المعتزلة في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه مشروط بشرط التوبة
ليستقيم قولهم بالتخليد في النار لاصحاب الكبار من المؤمنين ومثل جملهم المشية
في قوله تعالى تضل من تشاء ونظائره على مشية القسر ليستقيم قولهم بعدم دخول
الشروور والقبائح تحت مشية الله تعالى وارادته ولزوم طريق السنة اى عقيدة الرسول والجماعة
اى عقيدة الصحابة ادر كنما شايخنا اى استاذينا والسلف جمع سالف من سلف يسلف سلفا
اذا مضى وعامة اصحابهم اى اكثرهم وانما قيد به لان بعضهم كان موسوما بالبدعة مثل بشر
ابن غياث المريسي واعلم ان غرض الشيخ من تقرير هذه الكلمات في اول هذا الكتاب ابطال
دعوى من زعم من المعتزلة ان باحنيقة رحمه الله كان على معتقدتهم استدلالا بما نقل عنه انه
قال كل مجتهد مصيب ودفع طعن من طعن فيه من الشافعية وغيرهم من اصحاب الظواهر انه كان
من اصحاب الراى وانه كان يقدم الراى على السنة فبدأ اولا بابطال دعوى المعتزلة فقال وقد
صنف ابو حنيفة في ذلك اى في علم التوحيد والصفات كتاب الفقه الاكبر سماه اكبر لان شرف
العلم وعظمته بحسب شرف المعلوم ولا معلوم اكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه اكبر
وذكر فيه اثبات الصفات فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسماؤه لم يحدث له صفة ولا اسم
لم يزل عالما بعلمه والعلم صفته في الازل وقادر بقدرته والقدرة صفته في الازل وخالقا بتخليقه
والتخليق صفته في الازل وفاعلا بفعله وفعله صفته في الازل فالفاعل هو الله سبحانه وفعله
صفته في الازل والمفعول مخلوق وفعله الله تعالى غير مخلوق وصفاته ازلية غير مخلوقة ولا محدثة
فن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخير
والشر من الله غر وجل اى ذكر ذلك فيه ايضا فقال يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته
وكتبه ورسله والقدر خيره وشره من الله تعالى وان ذلك كله بمشيته اى ذكر ذلك ايضا
فقال جميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهى كلها
بمشيته وعلمه وقضائه وقدره والطاعات كلها بمحبته ورضائه والمعاصى كلها بتقديره وعلمه
وقضائه ومشيته لا بمحبته ورضاه وامام سئلنا الاستطاعة والا صلح فاوجدتهما في النسخ التى
كانت عندي من الفقه الاكبر وليس في كلام الشيخ ايضا ما يوجب انه قد ذكرهما فيه فانه
لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث لم يقل واثبات الاستطاعة ولم يقل ايضا واثبت فيه الاستطاعة
ورديه القول بالا صلح بل استأنف الكلام وقال واثبت الاستطاعة ورد القول بالا صلح مطلقا
فعله اثبتهما في موضع آخر او في مباحثه ونحو ذلك قوله (وقال فيه لا يكفر احد بدينه) اى
قال فيه فقد ذكر في كتاب العالم والمتعلم ان المؤمن لا يكون لله عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد
ان لا يدع التوحيد لانه حين يرتكب العظيم من الذنوب قاله احب اليه مما سواه فانه لو خير بين
ان يحرق بالنار وبين ان يفترى على الله من قبله لكان الاحتراق احب اليه من ذلك ولا يخرج
به من الايمان ذكر فيه ايضا قال المتعلم رحمه الله فاقولك في اناس رويوا ان المؤمن اذا زنى
يخلع عنه الايمان كما يخلع عنه القميص ثم اذا تاب اعيد اليه ايمانه انكذبهم في قولهم او تصدقهم

٢ واثبات تقدير الخير
والشر من الله وان
ذلك كله بمشيته
واثبت الاستطاعة
مع الفعل وان افعال
العباد مخلوقة بخلق
الله تعالى اياها كلها
ورد القول بالا صلح
وصنف كتاب العالم
والتعلم وكتاب
الرسالة وقال فيه
لا يكفر احد بدينه
ولا يخرج به من
الايمان

فان صدقت قولهم فقد دخلت في قول الخوارج وان كذبت قولهم قالوا انت مكذب للنبي عليه السلام فانهم روى واذلك عن رجال شتى حتى انتهى الى النبي عليه السلام قال العالم رحمه الله اكذب هؤلاء ولا يكون تكذبي لهم تكذبا للنبي صلى الله عليه وسلم بل يكون تكذبا لله واية عنه فان الرجل اذا قال انا مؤمن بكل شئ تكلم به النبي عم غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف القرآن كان هذا القول منه تصديقا بالنبي وبالقرآن وتنزيها له من الخلاف على القرآن وقد قال الله تعالى والذان يأتيانها منكم فقوله منكم لم يعن به اليهود ولا النصارى وانما عني به المسلمون وذكر في الفقه الاكبر ايضا ولا تكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا تزيل عنه اسم الايمان ونسبته مؤنثا حقيقة* و يترجم له اي يدعى له بالرجة ويقال رحمه الله قال عليه السلام لعدي بن حاتم لو كان ابوك اسلاميا لترجى اعليه اي لقلنا له رحمه الله وذكر فيه ايضا قال المتعلم اخبرني عن الاستغفار لصاحب الكبيرة أهو افضل ام الدعاء عليه باللعنة قال العالم رحمه الله الذنب على منزلتين غير الاشراك بالله فإى الذين ركب هذا العبدان الدعاء له بالاستغفار افضل لانه مؤمن من اهل الشهادة والدعاء لاهل هذه الشهادة بالمغفرة افضل لحرمة هذه الشهادة اذ ليس شئ يطاع الله تعالى به افضل من الاقرار بهذه الشهادة وجميع ما امر الله تعالى من فرائضه في جنب هذه الشهادة اصغر من بضعة في جنب السموات والارضين وما يدينهن فكما ان ذنب الاشراك اعظم كذلك اجر هذه الشهادة اعظم* وكان في علم الاصول اماما صادقا اي اماما على التحقيق والشئ اذا بلغ في وصفه يوصف بالصدق يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد انه لذو صدق اي صادق الجملة وصادق الجرى كأنه ذو صدق فيما يعدك من ذلك قال صاحب الكشف في قوله تعالى* قدم صدق* وفي اضافته الى صدق دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة وما يدل على تجره فيه ما روى يحيى بن شيخان عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كنت رجلا اعطيت جدلا في الكلام فضى دهر فيه اتردد وبه اخاصم وعنه اناضل وكان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلتها نيفا وعشرين مرة اقيم سنة واقل واكثر وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة وسائر طبقات اهل الاهواء وكنت بحمد الله اغلبهم واقهرهم ولم يكن في طبقات اهل الاهواء احدا جدل من المعتزلة لان ظاهر كلامهم* هو يقبله القلوب وكنت ازيل تمويههم بمبداء الكلام وامالروافض واهل الارزاء الذين يخالفون الحق فكانوا بالكوفة اكثر وكنت قهرتهم بحمد الله ايضا وكنت اعد الكلام افضل العلوم وارفعها فراجعت نفسي بعد ما مضى لي فيه عمر وتدبرت فقلت ان المتقدمين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم والتابعين واتباعهم لم يكن يفوتهم شئ مما ندره نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف واعلم بحقائق الامور ثم لم ينهوا فيه متنازعين ولا مجادلين ولم يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذلك ونهوا اشد النهى ورأيت خوضهم في الشرايع وابواب الفقه وكلامهم فيه عليه تجالسوا واليه دعوا وكانوا يطلقون الكلام والمنازعة فيه

ويترجم له وكان في علم الاصول اماما صادقا وقد صح عن ابي يوسف انه قال ناظرت ابا حنيفة في مسألة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأيي ورأيه على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله

وينظرون عليه وعلى ذلك مضى الصدر الاول من السابقين وتبعهم التابعون فلما ظهر
لنا من امورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض في الكلام ورجعنا الى ما كان عليه السلف
وشرعنا فيما شرعوا وجالسنا اهل المعرفة بذلك مع اني رأيت من يتحل الكلام ويجادل
فيه قوم ليس سببهم سيما المتقدمين ولا منهجهم منهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم
غلظة أفئدتهم لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح فهجرتهم والله الحمد كما
ذكر الامام طهیر الدين المرعشي في مناقب الامام الاعظم ابی حنیفة رحمه الله قوله (ودلت
المسائل المنفرقة الى آخره) اعلم ان اهل الاهواء تفرقوا اولاً على ست فرق القدرية
والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجئة ثم تفرقت كل فرقة على اثني عشرة
فرقة فصار الكل اثنتين وسبعين فرقة على ما عرف في المسائل المذكورة في المبسوط والجامع
الصغير وغيرهما دليل على انهم لم يميلوا الى شيء من هذه المذاهب فقالوا في قوم صلوا
بجماعة في ليلة مظلمة بالتحري فوقع تحري كل احد الى جهة ان من علم منهم بحال
امامه فسدت صلواته لان امامه في زعمه مخطئ فلو كان كل مجتهد مصيباً عندهم كما هو
مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلوة كالمصلوا كذلك في جوف الكعبة فان
قيل انما حكموا بفساد الصلوة لان حقبة كل جهة مختصة بتحريرها اذ اجتهد كل مجتهد
حق في حق نفسه لا في حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين كحل الميتة
ثابت في حق المضطرون وغيره بخلاف الصلوة في الكعبة فان كل جهة فيها حق بالنسبة الى
جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقاً بالنسبة اليه لا بد من ان يعتقد العير الحقيقة بتلك
النسبة كحل الميتة لما ثبت في حق المضطر لا بد من ان يعتقد غير المضطر الحل في حقه وان لم يثبت
ذلك في حق غير المضطر وههنا اعتقده مخطئاً مطلقاً فواجب فساد الصلوة ولو كان الامر
على ما قالوا لما اوجب فساد الصلوة كالتوضي اذا اقدم بالتييم صح صلواته عند ابی حنیفة
وابی يوسف وان كان جواز الاداء بالتييم ثابتاً في حق الامام دون المقتدى لانه لم يقد امامه
على الخطاء وقال ابو حنیفة رحمه الله في ميراث قسم بين الغرماء او الورثة لا آخذ كقبلا من
الغريم ولا من الوارث هو شيء احتاط به بعض القضاة وهو جور سمي اجتهاد ذلك البعض
جوراً ولو كان كل مجتهد مصيباً عنده لما صح وصفه بالجور وقالوا فيمن حلف ان لم آتك غدا
ان استطعت فكذا انه واقع على سلامة الاسباب والآلات للعرف فان قال غنيت به استطاعة
القضاء صدق ديانة حتى لا يحنث وان لم يأت به مع عدم المانع فدل انهم قائلون بالاستطاعة مع
الفعل على خلاف ما قاله المعتزلة وقالوا بجواز امامة الفاسق وان كانت مع الكراهية وفيه
رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا بكفر من ارتكب معصية وامامة الكافر لا تجوز ولمذهب
الرافضة ايضا لانهم شرطوا الصحة الامامة الامام المعصوم وقالوا اذا قضى القاضي بشهادة
الفاسق نفذ قضاؤه لانهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا بفرضية غسل
الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض واتفقوا على عدم جواز الدعاء بقوله اللهم اني اسئلك

ودلت المسائل
المنفرقة عن اصحابنا
في المبسوط وغير
المبسوط على انهم
لم يميلوا الى شيء من
مذاهب الاعتزال
والى سائر الاهواء

بمعقد العز من عرشك من القعود لانه يشير الى التمكن واختلفوا في جوازه بقوله بمعقد العز من العقد فقال ابو يوسف لا بأس به للحديث الوارد فيه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهم الله لا يجوز لانه يوجب تعلق العز بالعرش ويوهم حدوث هذه الصفة والله تعالى بجميع اوصافه قديم ازلى والحديث شاذ لا يجوز العمل به في مثل هذه الصورة وفيه رد لمذهب المشبهة واختلفوا ايضا في الحلف بوجه الله فقال ابو يوسف يكون يمينا لان الوجه يذكر بمعنى الذات قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال ابو حنيفة ومحمد لا يكون يمينا وانه من ايمان السفلة اى الجهلة الذين يذكرونه بمعنى العضو الجارحة كذا في المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة ايضا وقالوا اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحرف فاجرى عليه الحد لا يحصل له التطهير به من غير توبة وتدمر الحديث الوارد فيه اليه اشير في سرفعة المبسوط وفيه رد لمذهب المرجئة فان عندهم لا يضر ذنب مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع الكفر وبنوا مسائل لاتعد ولا تخصى على اختيار العبد وفيها رد لمذهب المجبرة فثبت انهم لم يعملوا الى شئ من مذاهب اهل الاهواء وخص نفى الاعتزال عنهم بالذكرا وولائم عم نفى جميع الاهواء عنهم لان المعتزلة هم المدعون انهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من اهل الاهواء قوله (وانهم قالوا) بكسر الهمزة على انه كلام مستأنف لا يقتضها عطفها على انهم لم يعملوا لانه لم يوجد في المسائل ما يدل على حقيقة رؤية الله تعالى وحقيقة ما ذكره ولكنه ذكر في الفقه الاكبر والله تعالى يرى في الآخرة براه المؤمنين وهم في الجنة باعين رؤسهم بلا شبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة * وحقيقة عذاب القبر لمن شاء ذكر في الفقه الاكبر واعداد الروح الى العبد في قبره حق وضغطة القبر حق كائن وعذابه حق كائن للكفار كلهم اجمعين وبعض المسلمين وعن جادين ابى حنيفة انه قال سألت ابى عن عذاب القبر أحق هو فقال هو حق انت به الستم وجاءت به الآثار * وحقيقة خلق الجنة والنار بمعنى اقروا بخلق الجنة والنار وبأنهما موجودتان اليوم كذا ذكر في الفقه الاكبر ايضا ان الجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان ابداً ولا تموت الحور ابداً ولا يفنى عذاب الله تعالى ولا ثوابه سرمداً * حتى قال ابو حنيفة لجهنم بعد ما طال مناظرتهما وظهر مكابرتهم اخرج عنى يا كافرو هو جهنم ابن صفوان رئيس الجبرية وكان من مذهبه انهما ليستا بموجودتين اليوم وانما تخلقان يوم القيامة كما هو مذهب المعتزلة كذا سمعت من بعض الثقات وعليه يدل سياق كلام الشيخ ومن مذهبه ايضا انهما مع اهل اليقين وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه لا فعل لاحد على الحقيقة الا الله تعالى وان العباد فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحركها الريح والانسان مجبر في افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا في المغرب والكفاية وتسميته اياه كافرا اما باعتبار غلوه في هواه وعلى سبيل الشتم * وقالوا بحقيقة سائر احكام الآخرة من البعث بعد الموت وقرآء الكتب ووزن الاعمال والصراط والشفاعة كل ذلك مذكور في الفقه الاكبر * على ما نطق به الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وان الله يبعث من في القبور

وانهم قالوا بحقيقة رؤية الله تعالى بالا بصر في دار الآخرة وحقيقة عذاب القبر لمن شاء وحقيقة خلق الجنة والنار اليوم حتى قال ابو حنيفة لجهنم اخرج عنى يا كافرو وقالوا بحقيقة سائر احكام الآخرة على ما نطق به الكتاب والسنة وهذا فصل بطول تعداده

قل بحية الذي انشأها اول مرة فمن اوتي كتابه بينه فاولئك يقرؤن كتابهم فاما من اوتي كتابه بينه فبقولها ثم اقرأوا كتابه والوزن يومئذ الحق ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله عليه السلام ان الصراط جسر محدود على وجه جهنم او على متن جهنم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا اي النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات وما يتعلق به مما يجب الاعتقاد به قوله (والنوع الثاني علم الفروع) وهو الفقه سمي هذا النوع فرما لتوقف صحة الادلة الكتابية فيه مثل كون الكتاب حجة مثلاً على معرفة الله تعالى وصفاته وعلى صدق المبلغ وهو الرسول علمه السلام وانما يعرف ذلك من النوع الاول فكان هذا النوع فرعاً من هذا الوجه اذ الفرع على ما قبل هو الذي يفتقر في وجوده الى الغير * وهو ثلاثة اقسام * اي ثلاثة اجزاء بدليل قوله فاذا تمت هذه الاوجه كان فقها * علم المشروع بنفسه * اي علم الاحكام مثل الحلال والحرام والصحيح والفساد والواجب والمنهى والمندوب والمكروه * اتقان المعرفة به * اي احكام العرفان بذلك المشروع * وهو اي ذلك الاتقان هو * معرفة النصوص بمعانيها * اي مع معانيها كقوله دخلت عليه بثياب السفرى * معاهوا واشترت الفرس بلجاءه وسرجه اي معناه او معناه * ملتبسة بمعانيها وكانت الجملة واقعة موقع الحال كما في قوله تعالى ثبتت بالدهن اي ملتبسة بالدهن والمراد من المعاني المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وانما يستعملون لفظ المعنى اخذاً من قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث اي علل بدليل قوله احدى بلفظة التأنيث وثلاث بدون الهاء * وضبط الاصول بفروعها اي الاصول المختصة بهذا النوع مع فروعها مثال ما ذكرنا ان يعرف ان قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط كناية عن الحدث فهذا معرفة معناه اللغوي ويعرف ان المعنى الشرعي المؤثر في الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي فاذا اتقن المعرفة بهذا الطريق عرف الحكم في غير السيليين ومثال ضبط الاسل بفروعه ان يعرف ان الشك لا يعارض اليقين فاذا شك في طهارته وقد يقن بالحدث وجب عليه الوضوء وبالعكس لا يجب * والقسم الثالث هو العمل به لانه هو المقصود من العلم لانفسه اذا ابتلاء يحصل به لابل العلم نفسه ولا يقال ان الشيخ قسم نفس العلم او لاثم ادخل العمل في قسمة العلم وهو مخالف لحد العلم وحقيقته لاننا نقول انما ادخل العمل في التقسيم بالقييد الذي ذكرنا وهو ان المراد هو العلم المنجى والتجاة ليست الا في انضمام العمل اليه الا ان العمل في النوع الاول بالقلب وهو الاعتقاد وفي هذا النوع بالجوارح مع انا لانسلم ان دخول العمل في التقسيم يضربه لانك اذا فسرت الحيوان مثلاً بانه حساس متحرك بالارادة وقسمته بانه انواع انسان و فرس وكذا وكذا ثم فسرت الانسان بانه حيوان ناطق فدخول النطق في التقسيم لا يضربه وان كان مغايراً للمجوانية حقيقة لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة قيد كذا الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم فسر احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المنضم اليه العمل فكان صحيحاً

والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وهو ثلاثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيهاً

وقد دل على هذا
 المعنى ان الله تعالى
 سمى علم الشريعة
 حكمة فقال يؤتى
 الحكمة من بشاء
 ومن يؤت الحكمة
 فقد اوتى خيرا
 كثيرا وقد فسرا بن
 عباس رضى الله
 عنهما الحكمة في
 القرآن بعلم الحلال
 والحرام وقال ادع
 الى سبيل ربك
 بالحكمة والموعظة
 الحسنة اى بالفقه
 والشريعة والحكمة
 فى اللغة هو العلم
 والعمل فكذلك
 موضع اشتقاق هذا
 الاسم وهو الفقه
 دليل عليه وهو العلم
 بصفة الاتقان مع
 انصال العمل به قال
 الشاعر ارسلت فيها
 قرما ذا اقسام * طبأ
 فقيها بذوات الابلام
 سماه فقيها لعله بما
 يصلح وبما لا يصلح
 والعمل به فن حوى
 هذه الجملة كان فقيها
 مطلقا والافهوقية
 من وجه دون وجه
 وقد ندب الله تعالى
 اليه بقوله فلو لانقر

مستقيما ثم استدلى على ما ادعى فقال * وقد دل على هذا المعنى اى على ان الفقه هو الوجوه
 الثلاثة انه تعالى سماه حكمة والحكمة لغة اسم للعلم المنقن والعمل به الا ترى ان ضده السفه
 وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجهل وذكر فى بعض النسخ الحكيم هو
 الذى يمنع نفسه عن هواها وعن الفواحش مأخوذ من حكمة الفرس وهى التى تمنعه عن
 الحدة والجوحة وذكر فى الكشف والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وفى عين المعانى
 كنهها ما يرد العقل من الخوض فى معانى الربوبية الى المحافظة على مباني العبودية فلان
 يعود العقل معترفا بصوره اجدله من ان يتهم باربه فى اموره والتكثير فى قوله تعالى خيرا
 كثيرا تنكير تعظيم كانه قال فقد اوتى اى خير كثير والموعظة الحسنة هى التى لا تخفى على من
 تعظه انك ناصح بها وتقصد نفعه فيها ووصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة
 ربما آلت الى القبح بان وقعت فى غير موضعها ووقتها قال ابن مسعود رضى الله عنه كان
 النبى عليه السلام يتخولنا بالموعظة مخافة السأمة فاما الحكمة فخسنة انما وجدت اذهى
 عبارة عن القول الصواب والفعل الصواب قوله (قال الشاعر) وهورؤبة ارسلت
 فيها اى فى الزوق وكلمة فى لبيان موضع الارسال ومحملها كما فى قوله تعالى ولقد ارسلنا
 فيهم منذرين لالتعبدية الارسال الى المفعول الثانى فانه تعدى اليه بالى * والقرم البعير المكرم
 الذى لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة ومنه قيل للسيد قرم تشبيها له به * والاقحام
 القاء النفس فى الشدة وفى تاج المصادر الاقحام در آوردن چیزى در چیزی بعنف والطب
 هو الماهر بالضراب والابلام بفتح الهزة جمع بلمة يقال ناقة بها بلمة شديدة اذا اشتدت
 ضبعها اى رغبتها الى الفحل وبكسر الهزة مصدر ابلت الناقة اذا ورم حياؤها من
 شدة الضبعة ووجه التمسك بالبيت هو ما ذكر الشيخ انه لما وجد فيه العلم والعمل اطلق
 عليه اسم الفقيه فثبت ان الفقه اسم للجميع * فن حوى اى جمع * هذه الجملة اى الوجوه الثلاثة
 * كان فقيها مطلقا اى كاملا تاما * والا اى وان لم يجمعها واقتصر على وجه او وجهين * فهو
 فقيه من وجه دون وجه لوجود بعض اجزاء الحقيقة دون البعض ويسمى الشيخ هذا النوع
 حقيقة قاصرة قوله (وقد ندب الله تعالى اليه) اى دعا يجوز ان يكون ابتداء كلام فى
 بيان فضيلة الفقه ويجوز ان يكون من تمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيانه
 ان الشرع قد ورد بفضايا الفقه مطلقا فى غير آية وحديث ومعلوم ان تلك الفضائل
 منتفية عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص المطلقة الواردة فى حق العلماء السوء مثل
 قوله تعالى فثله كمثل الكلب وقوله عراسمه كمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله جل ذكره
 لم تقولون ما لا تفعلون وقوله عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالِم سبعين مرة وما روى
 انه عليه السلام سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم العلماء
 السوء الى غير ذلك من الاحاديث فثبت ان مطلقه واقع على العلم والعمل جميعا توضيحه
 ان قوله عليه السلام فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد ورد فى مجمع بين

من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

العلم والعمل كما اشار الشيخ اليه فاما من اقبل على العلم وترك العمل به فهو سخرة الشيطان وضحكته فكيف يكون مثله اشد عليه من الف جاهد وذكر الامام الغزالي رحمه الله في بيان تبديل اسم العلوم ان الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقائقها وعللها واسم الفقه في العصر الاول كان منطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا قال الله تعالى ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم والانذار بهذا النوع من العلم دون تقاريع السلم والاجارة وقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله وروى ايضا موقوفا عن ابي الدر داء رضى الله عنه ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقنا وسأل فرقد السجني الحسن عن شيء فاجابه فقال ان الفقهاء بخالفونك فقال الحسن ثكلتك امك فريدوه هل رأيت فقيها بعينك انما الفقيه هو الزاهر في الدنيا الراغب في الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين فكان اسم الفقه متناولا لهذه العلوم وللفتاوى ايضا فخص بالفتاوى لا غير فجرد الناس له لاغراض الجاه والاستتباع استرواحا بما جاء في فضيلة الفقه قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة اللهم لتأكيد النبي ومعناه ان تغير الكافة عن اوطانهم لطلب العلم غير صحيح ولا يمكن وفيه انه لو صح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة فلو لا فرأى حين لم يمكن تغير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا نفر من كل فرقة طائفة اى من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم النفي ليتفقهوا في الدين ليتكفوا الفقهاء فيه ويتجشموا المشاق في اخذها وتحصيلها ولينذروا قومهم وليعملوا غرضهم ومرمى همته في التفقه انذار قومهم وارشادهم والتضيحة لهم لا ما ينخيه الفقهاء من الاغراض الحسيسة وتؤمونه من المقاصد الركيكة من التصدر والتؤس والتبسط في البلاد والتشبه بالظلمة في ملابهم ومراكبهم ومنافسة بعضهم بعضا وفشوداء الضرائر بينهم وانقلاب حالق احدهم اذا لمح ببصرة مدسة لاخرا وشرذمة جنوا بين يديه وتهالكه على ان يكون موطأ العقب دون الناس كلهم فما ابعد هؤلاء من قوله عز وجل لا يريدون علوا في الارض ولا فساد * لعلمهم يحذرون ارادة ان يحذروا الله فيعملوا عملا صالحا ووجه آخر وهو ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا بعث بعثا بعد غزوة تبوك وبعد ما انزل في المتخلفين من الايات الشداد استبق المؤمنون عن آخرهم الى النفي وانقطعوا جميعا عن استماع الوحي والتفقه في الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة منهم طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقهون حتى لا ينقطعوا عن التفقه الذي هو الجهاد الاكبر لان الجدال بالحجة اعظم اثر من الجهاد بالسيف وقوله ليتفقهوا الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة منهم ولينذروا قومهم ولينذر الفرق الباقية قومهم النافرين اذ ارجعوا اليهم بما حصلوا في ايام غيبتهم من العلوم وعلى الاول الضمير للطائفة النافرة

وصفهم بالانذار
وهو الدعوة الى العلم
والعمل به وقال النبي
صلى الله عليه وسلم
خياركم في الجاهلية
خياركم في الاسلام
اذا فقهوا وقال اذا
اراد الله بعبد خيرا
يفقهه في الدين

الى المدينة للتفقه كذا في الكشف ولا يقال هذه الآية على الوجه الثاني معارضة بقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا لانا نقول هذه الآية ناسخة للآيات التي توجب تفر الكمل وهو قول الحسن وابى بكر الاصم او هي نازلة حال كثرة المؤمنين وتلك في حال قلتهم او هي محمولة على غير حالة هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم اليه اشير في شرح التأويلات و الانذار هو الدعوة الى العلم والعمل لان المذنب اذا لم يعمل بما ينذره لا يلتفت اليه ولا الى كلامه اصلا لكن اشار الى طعام لذيق وقال لا تاكلوه فانه مسموم ثم اخذ في اكله لا يلتفت الى كلامه اصلا فثبت انه لابد للانذار من العمل به وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالانذار بقوله ولينذروا قومهم فلا بد من ان يكونوا عاملين بما انذروا به فثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقه هو العلم والعمل الاترى انه تعالى ذم اقواما على الانذار بدون العمل بقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون وقد حرضهم ههنا عليه فثبت انه هو الدعوة الى العلم والعمل جميعا عن ابي هريرة رضى الله الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اى الناس اكرم قال اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس عن هذا نسألك قال اكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله قالوا ليس عن هذا نسألك قال فعن معادن العرب تسألو ننى قالوا نعم قال فخيركم في الجاهلية خيركم في الاسلام اذ افقهوا فقه الرجل بالكسر فقهاهم وفقه فقاهاه اذا صار فقها قوله (واصحابنا) اى اصحاب مذهبن او هم ابو حنيفة رح واصحابه * هم السابقون اى المتقدمون * في هذا الباب اى الفقه ذكر ضمير الفصل ليدل على نوع تخصيص وحصر اى هم المختصون بالسبق فيد لا غيرهم لانه لم يتقدمهم احد في تخرج المسائل وتصحيح الاجوبة ولم يبلغ غايتهم في ترتيب الفروع على الاصول وبذل المجهود في تلك * ولهم الرتبة العليا اى المنزلة التي لا منزلة فوقها والعليا والقصوى تأنيث الا على والاقصى وكان القياس ان تقلب واو القصوى ياء كواو العليا لانها من الصفات الجارية مجرى الاسماء وواو فعلى تقلب ياء في مثل هذا الموضع الا انها جاءت بالواو ايضا في بعض اللغات على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء قال الامام عبد القاهر واذا كانت اللام واوا في فعلى فانها تقلب في الصفات الجارية مجرى الاسماء الى الياء من غير علة مثل الدنيا والعليا والقصيا وقد قالوا القصوى فجاء على الاصل كما جاء قود واستحوذ وذكر في الكشف القصوى كالقودى في مجيئه على الاصل وقد جاء القصيا الا ان استعمال القصوى اكثر كما كثر استعمال استصوب مع مجيئ استصاب واغلبت مع غالت * الرباني في التأله العارف بالله تعالى كذا في الصحاح وفي الكشف الرباني الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذى يرب الناس بصغار العلوم قبل كبارها وقيل هو الذى يرب الناس بعلمه وعمله بعمله وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون للتعظيم كالحمياني والنوراني وقد جاء فيه ربي بفتح الراء وكسرهما وضمهما والقياس هو الفتح والباقي من تغيرات النسب * والقُدوة من الاقتداء

و اصحابنا هم
السابقون في هذا
الباب ولهم الرتبة
العليا والدرجة
القصوى في علم
الشريعة وهم
الربانيون في علم
الكتاب والسنة
وملازمة القدوة

كالا سوة من الایساء لفظا ومعنى ويقال فلان قدوة ای يقتدى به یعنی انهم كانوا یلازمون طریق الصحابة والتابعین رضی الله عنهم فی اخذ الاحکام من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم القیاس ویسلکون نهجهم ولا یخترعون من عند انفسهم ما یخالف طریقهم فی استخراج الاحکام واستنباطها قوله (وهم اصحاب الحديث والمعانی) ولما طعن الخصوم فی ابی حنیفة واصحابه رحمهم الله انهم كانوا اصحاب الرأى دون الحديث یعنون به انهم وضعوا الاحکام باقتضاء آرائهم فان وافق الحديث رأیهم قبلوه والا قدّموا رأیهم علی الحديث ولم یلتفتوا الیه رد علیهم طعنهم بقوله وهم اصحاب الحديث وقد حکى ان الشیخ المصنف رحمه الله ناظر امام الحرمین فی او ان تحصیلہ بخارا بشارة اخیه الشیخ الانام صدر الاسلام ابی الیسر وافحمه فلما تفرقوا قال امام الحرمین ان المعانی قد تیسرت لاصحاب ابی حنیفة ولكن لا یمارسه لهم بالحديث فبلغ الشیخ فردّه فی هذا التخصیف وقالوهم اصحاب الحديث والمعانی اما المعانی فقد سلم لهم العلماء حتی سموهم اصحاب الرأى والرأى اسم للفقه الذی ذکرنا وهم اولی بالحديث ایضا

وروی انه کان یظفر فی کتب ابی حنیفة رحمهما الله وتفقه بها وعن حرمله انه سمع الشافعی رحمه الله یقول من اراد ان یتبحر فی الفقه فهو عیال علی ابی حنیفة رح وعن ابی عبد القاسم ابن سلام عن الشافعی انه قال من اراد الفقه فلیلزم اصحاب ابی حنیفة رح والله ماصرت فقیها الا باطلاعی فی کتب ابی حنیفة لولحفته قد لازمت مجلسه وبلغ ابن سريج ان رجلا وقع فی ابی حنیفة فدعاه وقال یا هذا اتقع فی رجل سلم له جمیع الامة ثلاثة ارباع العلم وهو لا یسلم لهم الربع قال کیف ذاك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وانه وضع المسائل فسلم له النصف ثم اجاب فیها ووافقه فی النصف او اکثر فسلم له الربع الآخر وانما خالفوه فی الباقی وهو لا یسلم لهم ذاك فبقی الربع متنازعا فیہ بینہ و بین الكل قوله (وهم اولی بالحديث ای بان یكونوا من اصحاب الحديث ایضا تفصیلا واجالا اما تفصیلا فلما روى عن یحیی بن آدم انه قال ان فی الحديث ناسخا ونسوخا کافی القرآن وكان النعمان جمع حدیث اهل بلده کله فنظر الی آخر ما قبض علیه النبی صلی الله تعالی علیه وسلم فاخذ به فكان بذالك فقیها وعن نعیم بن عمرو قال سمعت ابی حنیفة رح یقول محبا للناس یقولون انی اقول بالرأى وما فنی الا بالاثر وعن النضر بن محمد قال ما رأیت احدا اكثر اخذ الآثار

عن أبي حنيفة وعن يحيى بن نصر قال سمعت أبا حنيفة يقول عندي صناديق من الحديث ما
 أخرجت منها إلا اليسير الذي ينفع به * وعن أحمد بن يونس قال سمعت أبا يقول كان أبو
 حنيفة شديد الاتباع للأحاديث الصحاح * وعن الفضيل بن عياض قال كان أبو حنيفة فقها
 معروفاً بالفقه مشهوراً بالورع واسع المال صبوراً على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت
 هارطاً من مال السلطان وكان إذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح أتبعه وإن كان فيها
 قول من الصحابة والتابعين أخذه والآقاس فاحسن القياس * وقيل لعبد الله بن المبارك المراد
 من الحديث الذي جاء (أصحاب الرأي أعداء السنة) أبو حنيفة وأمثاله فقال سبحانه الله أبو حنيفة
 يجهل جهده أن يكون عمله على السنة فلا يفارقها في شيء منه فكيف يكون من أعادى السنة
 أنماهم أهل الأهواء والخصومات الذين يتركون الكتاب والسنة ويتبعون أهوائهم * وأما
 أبا إذا ذكر الشيخ في الكتاب * والمرسل المطلق وهو في اصطلاح المحدثين ما يرويه التابعي
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر من بينه وبين الرسول كما يفعل ذلك سعيد بن المسيب
 والكنهى والحسن * والمراسيل اسم جمع له كالناكير للناكير كذا في المغرب * تمسك بالسنة والحديث
 السنة أهم من الحديث لأنها تناول الفعل والقول والحديث مختص بالقول * وقيل إنما جمع
 بينهما لثلاثتهم أن ذلك العام قد خص منه فأكده بذكر الحديث والظاهر أنهما مترادفان
 ههنا * ورأوا أي اعتقدوا العمل به أي بالمرسل مع صفة الأرسال * أولى من الرأي أي من العمل به
 * كثير من السنة * فأنهم جمعوا المراسيل فبلغ دفتر قريباً من خمسين جزءاً أو أقل أو أكثر *
 * وعمل بالفرع * وهو القياس * بتعطيل الأصل * أي لمتباسبه يعني عمل بالقياس معطلاً للأصل
 وهو الحديث ومن شرط صحة العمل بالفرع أن يكون مقرراً للأصل لا معطلاً له * وقد مراراً رواية
 المجهول * وهو الذي لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف إلا برواية حديث أو حديثين * على القياس *
 حتى قدموا رواية معقل بن سنان على القياس في مسألة المفوضة وقد واثقوا قول الصحابي لاحتمال
 السماع من الرسول على ما يعرف كل واحد مما ذكرنا في موضعه من أقسام السنة وأبواب النسخ
 * وإذا ثبت ما ذكرنا من مذهبهم كيف يظن بهم أنهم كانوا يثبتون الرأي على الحديث الصحيح الثابت
 المتن ومع ذلك قدموا قول الصحابي ورواية المجهول على القياس فلو زعم أحدنا أنهم خالفوا
 الحديث في صورة كذا وكذا فذلك لمعارضه حديث آخر ثابت عندهم يؤيده القياس أو لدلالة
 آية أو نحو ذلك على ما بين في لكتب الطوائف فاما أن يكون الرأي عندهم مقدماً على السنة
 كما ظنه الطاعن فكلاً قوله (لا يستقيم الحديث إلا بالرأي) أي باستعمال الرأي فيه بأن يدرك
 معانيه الشرعية التي هي مناط الأحكام ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث أي لا يستقيم العمل بالرأي
 والاختذه إلا بانضمام الحديث إليه * مثال الأول أنه سئل واحد من أهل الحديث عن صبيتين
 ارتضا على شاة هل ثبتت بينهما حرمه الرضاع فأجاب بأنهما ثبتت عملاً بقوله عليه السلام كل صبيتين
 اجتماعاً على ثدي واحد حرم أحدهما على الآخر فأخطأ لفوات الرأي وهو أنه لم يتأمل أن
 الحكم متعلق بالجزئية والبعضية وذلك إنما ثبت بين الأدميين لا بين الشاة والأدمى * وسمعت

الأتري أنهم جوزوا
 نسخ الكتاب بالسنة
 لقوة منزلة السنة
 عندهم وعلوا
 بالمراسيل تمسكاً
 بالسنة والحديث
 ورأوا العمل به مع
 الأرسال أولى من
 لرأي ومن رد
 المراسيل فقد رد
 كثيراً من السنة
 وعمل بالفرع بتعطيل
 الأصل وقد مراراً
 رواية المجهول على
 القياس وقد مراراً
 قول الصحابي على
 القياس وقال محمد
 رحمه الله تعالى في
 كتاب أدب القاضي
 لا يستقيم الحديث
 إلا بالرأي

عن شيخنا رحمه الله انه قال كان واحدا من اصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء على بقوله عليه السلام من استنجى فليوتر * ونظير الثاني ان الرأى يقتضى ان لا ينتقض الطهارة بالهبة في الصلوة لانها ليست بخارجة نجسة كما هي ليست بحدث خارج الصلوة لكن ثبت بحديث الاعرابي انها حدث فوجب تركه به * وكذلك الاستقاء في الصوم لا يكون ناقضه بمقتضى الرأى لانه خارج وليس بداخل والصوم انما يفسد بما يدخل لكن ثبت بالحديث انه مفسد للصوم فيترك الرأى به فثبت لكل واحد لا يستقيم بدون الآخر * ولا يتخالف في وهما ما وقع في وهم بعض الطلبة ان قوله لا يستقيم الحديث الا بالرأى والا الرأى الا بالحديث مقتضى للدور فيكون باطلا لان معنى الدور ان يجعل كل واحد منهما في وجوده مقترا الى الآخر كالوقيل لا يوجد الخمر الا بالعنب ولا العنب الا بالخمر فيبطل وليس الامر كذلك ههنا لان الرأى ليس بمقتضى وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأى ولكن افتقار كل واحد الى الآخر في امر آخر وهو اثبات الحكم الشرعي في الحادثة كعلة ذات وصفين يفتقر كل وصف الى الآخر في اثبات الحكم وليس هذا من الدور في شئ وهو كما يقال لا يصبر السكر سكرنجينا الا بالخل ولا يصبر الخل كذلك الا بالسكر فكان توقف كل واحد منهما على الآخر في صيرورته سكرنجينا لا في وجوده فكذا ههنا فصار معنى الكلام لا يستقيم الحديث الا بالرأى لاثبات الحكم الشرعي ولا الرأى الا بالحديث لاثبات الحكم ايضا وليس فيه دور كما ترى * يقال استراح فلان يزيد عن عمر واى طلب راحة نفسه بالاشتغال بزيد والاعراض عن عمرو ومنه الحديث مستريح او مستراح منه * فن استراح بظاهر الحديث * اى ا كنى به واعرض عن بحث المعاني * ونكل عن ترتيب الفروع * اى اعرض من نكل عن العدو وعن اليمين اذا جبن * لبيان النصوص بمعانيها * اى مع معانيها الدالة على الاحكام مثل الخصوص والعموم والحقيقة والمجاز الى تمام الاقسام المذكورة * وتعريف الاصول بفروعها * يعنى بين فيه الاصول ثم بنى على كل اصل فروعها بما يليق ذكره فيه * على شرط الاجاز والاختصار * قد صنف الشيخ في اصول الفقه كتابا طولا من هذا الكتاب وبسط فيه الكلام بسطا وكان في مطالعة شيخنا رحمه الله فوجد ان هذا التصنيف او جز منه * وما توفيق * من باب اضافة المصدر الى المفعول القائم مقام الفاعل فان التوفيق ههنا مصدر وفق المبنى للمفعول لا مصدر وفق اى وما كوفى موقفا لا صابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب ووقوعه موافقا لرضاء الله الامعونه وتأيدته والمعنى انه استوفى ربه في امضاء الامر على سنه وطلب منه التأيد في ذلك * والتوفيق جعل الشئ موافقا للشئ وتوفيق الله تعالى للعبد ان يجعل افعاله الظاهرة موافقة لوامره مع بقاء اختياره فيها وان يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه * اليه اشير في حصص الاتقياء * والتوكل تفويض الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه مع رعاية الاسباب * والانابة الاقبال اليه * وقيل التوبة الرجوع عن المعصية الى الله والعودة الرجوع عن الطاعة اليه بان لا يعتمد على طاعته بل على فضله وكرمه والانابة

ولا يستقيم الرأى
الا بالحديث حتى ان
من لا يحسن الحديث
او علم الحديث ولا
يحسن الرأى فلا
يصلح للقضاء و
الفتوى وقد ملاء
كتبه من الحديث
ومن استراح نظار
الحديث عن بحث
المعاني ونكل عن
ترتيب الفروع على
الاصول انتسب
الى ظاهر الحديث
وهذا الكتاب لبيان
النصوص بمعانيها
وتعريف الاصول
بفروعها على شرط
الاجاز والاختصار
ان شاء الله تعالى وما
توفيق الا بالله عليه
توكلت واليه ائيب
حسبنا الله ونعم
الوكيل

الرجوع اليه في جميع الاحوال فكانت اعم من الاولين * وفي تقديم عليه واليه على الفعل
اشارة الى التخصيص كما في اياك نعبد اى اخصه بتفويض الامر اليه والاعتماد عليه واخصه
بالاقبال اليه في جميع الامور والاحوال فوله (اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الى قوله من
هذه الاصول) اعلم كلمة تذكر في ابتداء الكلام تنبيه السامع على ان ما يلحق اليه من القول
كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له ويصغى اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل
عليه بكلية ولا يضيع الكلام فحسن موقعه في مثل هذا الموضع كاحسن موقع واستمع في
قوله تعالى واستمع يوم ينادى المناد * وهو كما يروى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال
سبعة ايام لمعاذ رضى الله عنه اسمع ما يقول لك ثم حدثه بعد ذلك * والاصول ههنا الادلة
اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه
الادلة * والشرع الاظهار في اللغة وهو اما معنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العدل
والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اى الادلة التى نصبها الشارع على المشروعات اربعة
ويكون اللام لامهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقته الله * او
بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة
المشروع اى الادلة التى تثبت المشروعات اربعة ويكون اللام للجنس والمقصود من
الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذى فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا اى
المشروعات التى تثبت بمثل هذه الادلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقاها بالقبول * ثم المشروع
يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم
ان القياس لا مدخل له في اثبات ماسوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التى تثبت بها المشروعات
اربعة من غير نظر الى ان كل واحد يشتمل الجميع او البعض * وان كان المراد منه الاحكام
لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التى تثبت بكل واحد منها الاحكام اربعة * او هو اسم لهذا
الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته *
وكأنه اتمام عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لسائر الاصوليين لان الاضافة تفيد
الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هى حجة فيما سواه من اصول
الدين ولفظة الشرع اعم ويطلق على اصول الدين كما يطلقه على فروعها قال تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة واكثر
تعظيما للاصول * ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل
اعتبار * واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب كما ستعرف * واخر الاجماع
عنهما لتوقف موجبيته عليهما ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها جميع موجبة للاحكام
قطعا ولاتوقف في اثبات الاحكام على شئ فقد تمت على القياس الذى يتوقف في اثبات الحكم
على المقيس عليه * ولهذا افردته بالذكر بقوله والاصل الرابع لانه لما توقف في اثبات الحكم
على المقيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعا له * والى هذه الفرعية اشار

اعلم ان اصول الشرع
ثلاثة الكتاب
والسنة والاجماع

بقوله المستنبط من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا * ولما لم يكن الحكم ثابتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم واليه اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول التكامل الذي هو موجود من كل وجه او افرد به بالذكر لانه ظني في الاصل وقطعية بعارض وماسواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنا اثره في تغيير وصف الحكم من الخصوص الى العموم لاثبات اصله واثر ماسواه من الاصول في اثبات اصل الحكم فلماذا وجب تمييزه عنها * والاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج والنبط الماء الذي يخرج من البئر اولد ما تحفر وسمى النبط بهذا الاسم لاستخراجهم مياه القنى فاستعير لما يستخرجه الرجل بفرط ذهنه من المعاني والتدابير فيما يفضل وبهم فكان في العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم فانه * لولا المشقة ساد الناس كلهم * والى ان حياة الروح والدين بالعلم والفوس في بحاره كان حياة الجسد والارض بالماء قال تعالى فسقناه الى بلد ميت فاحييناه الارض بعد موتها * فاحييناه بلدة ميتا * وقال جل ذكره أو من كان ميتا فاحييناه اى كافرا فهديناه * واليه وقعت الاشارة النبوية في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الناس كلهم موتى الا العالمون الحديث * ثم مثال الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة في الخارج من غير السيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على الخارج من السيلين الثابت حكمه بقوله تعالى اوجاء احدكم من الغائط * ومن السنة جريان الربوا في الجص والنورة والحديد والصفير بالقدر والجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثل بمثل الحديث * ومن الاجاع سقوط تقويم منافع المغصوب بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقويم منافع البدل في وولد المغرور الثابت بالاجاع لانهم لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقويم منافع البدن صار اجاعا منهم على سقوط تقويمها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان * قد قيل في وجه انحصار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحى او بغيره والاول اما ان يكون متناوبا وهو الذى تعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الخائض والجنب ولم يكن والاول هو الكتاب والثاني هو السنة * وان ثبت بغيره فاما ان يثبت بالرأى الصحيح او بغيره والاول ان كان رأى الجميع فهو الاجاع وان لم يكن فهو القياس والثاني الاستدلالات الفاسدة * وافعال النبي داخلة فيها * وبعض اصحاب الشافعى حصرها بوجه آخر فقال الدليل الشرعى اما ان يكون واردا من جهة الرسول ولم يكن والاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويدخل فيها اقوال النبي وافعاله * والثاني ان شرط فيه عصمة من صدر منه فهو الاجاع وان لم يشترط فهو القياس * ولكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاتصال لم تقم الا على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة

والاصل الرابع
القياس بالمعنى
المستنبط من هذه
الاصول

اما الكتاب فالقرآن

قوله (اما الكتاب فالقرآن) اعلم ان الحدونعني به المعروف للشيء لفظي ورسمي وحقيقي * فاللفظي هو ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السائل من اللفظ المستول عنه مرادف له كقولنا العقار الحجر والفضنفر الاسد لمن يكون الحجر والاسد اظهر عنده من العقار والفضنفر * والرسمي هو ما انبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة * والحقيقي ما انبأ عن ماهية تمام الشيء وحقيقته كقولك في جد الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق * فالاولان وثنتهما خفيفة اذا المطلوب منهما تبديل لفظ بلفظ او ذكر وصف يتميز به المحدود عن غيره * واما الحقيقي فن شرائطه ان يذكر جميع اجزاء الحد من الجنس والفصول وان يذكر جميع ذاتياته بحيث لا يشذ واحد وان يقدم الاعم على الاخص وان لا يذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب وان يحتز عن الالفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمشاركة المترددة وان يحتهد في الابهاز فان اتى بلفظ مستعار او مشترك وعرف مراده بالتصريح او بالقرينة فلا يستعظم ذلك ان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات اذ هو المقصود وغيره تزيينات وتحسينات فلا يبالي بتركها لكن من شرط الجميع الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم المحدود لانه لو لم يكن طردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من المحدود وعلى التفسيرين لا يحصل التعريف * اذا عرف هذا فنقول ما ذكر الشيخ رحمه الله تعالى ليس بحد حقيقي سواء اراده تعريف مجموع الكتاب من حيث هو مجموع او تعريف ما يطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه تعرض فيه للكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض الاتريانه في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان قرآنا بدون هذين الوصفين ولم تعرض الابهاز وهو معنى ذاتي لهذا الكتاب المحدود * ثم قيل هو حد رسمي واحسن الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس الاقرب واتم بالاوزام المشهورة فلا جرم قال فالقرآن وهو مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه * اي قرائته وانه بمعنى المقر وهما فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها * فاحتز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمته وعنه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا عنه * وبقوله على رسول الله عما انزل على غيره من الانبياء عليهم السلام من التوراة والانجيل والزبور ونحوها * وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوهما البتة نكالا من الله * وبقوله المنقول عنه نقلًا متواترا عما اختص بمنزل مصحف ابي وغيره مما نقل بطريق الآحاد نحو قوله فعده من ايام اخره متابعات * وبقوله بلا شهة عما اختص بمنزل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي التواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلًا متواترا احترازًا عنهما وقوله بلا شهة تأكيدًا وهذا

الموضع صالح للتأكيد لقوة شبه المشهور بالتواتر * فعلى هذا القول يكون هذا تعريف الكتاب بالمعنى الثاني فيدخل فيه الكل وبعض وانما لم يتعرض للاعجاز لانه يدل على صدق الرسول لاعلى كونه كتاب الله تعالى اذ تصور الاعجاز بما ليس بكلام الله تعالى اليه اشير في التقويم ولان بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب كذا قيل ولان اصله للاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف * وقيل هو حد لفظي لان القرآن اسم علم للنزل على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الوحي المتلو كالنوراة اسم للنزل على موسى والانجيل اسم للنزل على عيسى عليهم السلام قال الله تعالى انا انزلناه قرأنا عربيا * والدليل عليه ما ذكر في الميزان اما الكتاب فهو المسمى بالقرآن وانه وان اطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى بالاشتراك او بطريق المجاز وهو المراد من قولنا قرآن غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق او ضح من لفظ الكتاب لانه لا يطلق الاعلى هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلماذا فسر به * ثم قيده بالنزل على رسول الله احترازاً عن المعنى القائم بالذات وبالكتوب احترازاً عن المنسوخ تلاوته لاعن الوحي الغير المتلو كما ظنه البعض لانه ليس بداخل ليجب الاحتراز عنه والباقي على ما فسرنا فعلى هذا الطريق المنزل على الرسول قيدوا حد بخلاف الطريق الاول ويكون هذا تعريفاً للكتاب بالمعنى الاول فلا يدخل فيه البعض لانه ليس القرآن حقيقة وعلى قول من جعل اسم القرآن حقيقة للبعض كما هو حقيقة للكل يحتمل ان يكون هذا تعريفاً لفظياً للكتاب بالمعنى الثاني ان كان المشترك عموم عنده * قال ابن الحاجب هذا تحديد للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء لان الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دورا وهو باطل * قلت ايس الامر كما زعم لان الاصحاف لغة جمع الصحائف في شيء لا جمع صحائف القرآن لا غير يقال اصحف اى جمعت فيه الصحف كذا في الصحاح والمصحف حقيقة تجمع الصحف وعلى هذا لا يتوقف معرفته على تصور القرآن فان معرفته كانت ثابتة لهم قبل كتابة القرآن في المصحف بل قبل انزال القرآن ولكون مناه معلوما مسموما مصحفا لانه كان متروكا في صحائف او لا يجمعوه بين الدفتين وسموه به ويجوز ان يسمى غيره بهذا الاسم اذا وجد هذا المعنى وانى قد رأيت دقات من الجامع الصحيح البخارى مكتوبا عليها المصحف الاول المصحف الثاني فعلى هذا يكون قوله المكتوب في المصاحف احترازاً عما لم يكتب من القرآن اصلاً ان جاز الاحتراز عنه مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة فانه روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والاولى ان يحمل المصحف على اليهود وان يمنع لزوم الدور على هذا الحد فانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند السامع متصور في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القرآن معلوما لما صح جعل القرآن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على تعريف القرآن بمثل هذا الحد كما نقل عن بعض الاصوليين انه قال القرآن ما نقل اليه بين دفتي المصاحف مع انه يمكنه التخلص عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما جمعت الصحابة من الوحي المتلو في المصحف فيندفع

المنزل على رسول
الله المكتوب في
المصاحف المنقول
عن النبي عليه
السلام نقلاً متواتراً
بلا شبهة

الدور * فان قيل يلزم على اطراد هذا الحد التسمية سوى التي في سورة النمل فانها دخلت تحت الحد ولا يستقر أن ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الحائض والجنب ومن انكرها لا يكفر وانفاء الوازم يدل على انتفاء الملزوم * قلنا الصحيح من المذهب انها من القرآن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر الرازي ومثله روى من محمد رجة الله عليه ايضاً ولهذا اهل علمنا رجعهم الله في المصلي يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن انشاء ووصلوها بالقراءة وذلك يدل على انها عندهم من القرآن والامر بالاخفاء يدل على انها ليست من الفاتحة وانها تقرأ تبركاً كالقراءة في الآخرين والدليل على انها من القرآن انها كتبت مع القرآن بامر الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة وكذا نقلت الينا بين دقات المصاحف مع انهم كانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة اسمي السور مع القرآن ومن التعشير والقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلو ابدع لاستحال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين لاسيما ورأس السور يكتب بخط يمين عن القرآن بالحجرة او الصفرة عادة والتسمية تكتب بخط القرآن بحيث لا يميز عنه فيحيل العادة السكوت على من يدعها لولائه بامر الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن النقل المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم يثبت ذلك وقد اختلف الفقهاء وأئمة القراءة في كونها من السورة وادنى احوال الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة فلماذا لا يثبت كونها من كل سورة وحديث القسمة وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا * وانما يكفر من انكر كونها من القرآن لانه زعم انها انزلت وكتبت للتين بها كما تكتب على صدور الكتب وتذكر عند كل امر ذي خطر لالكونها من القرآن والتمسك بمثله يمنع الاكفار * واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر الترمذي في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفي بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها لا تجوز لان في كونها آية تامة شبهة اذ الصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فأورث ذلك شبهة في كونها آية فلا يتأدى بها الفرض المقطوع به * واما جواز قرائتها للمحايض والجنب فذلك عند قصد التين كما جاز لهما قراءة الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر فاما عند قصد قراءة القرآن فلا لأن من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة قرائتها عليهما قوله (وهو النظم والمعنى جميعاً) الى قوله على ما يعرف في موضعه اي المبسوط * اراد بالنظم العبارات والمعنى مدلولاتها * ثم في العدول عن ذكر اللفظ الذي معناه الرمي يقال لفظ النوى اي رماه ولفظت الرمي بالدقيق اي رمت به الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في انفس الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات القرآن * وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لامن حيث انه خاص القرآن

وهو النظم والمعنى
جميعاً

فلا يجب فيه رعاية الادب * والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم * ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم * وزعم ان ذلك مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد الشيخ رح ذلك و اشار الى فساد بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة عندنا اي المختار عندنا ان مذهبه مثل مذهب العامة في انه اسم للنظم والمعنى جميعا * واجاب عما استدله الزاعم بقوله * الا انه اي لكن ابا حنيفة * لم يجعل النظم ركنا لازما لانه قال مبني النظم على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبني فرضية القراءة في الصلوة على التيسير قال تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن * ولهذا تسقط عن المقتدى بحمل الامام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفتنا بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكتفى فيه بالركن الاصلى وهو المعنى بوضحه انه نزل اول بلمغة قريش لانها اوضح اللغات فلما تعمير تلاوته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم واذن في تلاوته بسائر لغات العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرأ بلفظهم ولغة غيرهم واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي ترك لفته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرأ بلمغة تميم مثلا مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ايضا ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود * فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كسح الخف والسلم وسقوط شطر صلوة المسافر حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حال العجز والقدرة * وفي قوله خاصة تنصيص على ان فيما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتقاد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى * ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحايض على اختيار بعض المشيخ منهم شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا فيها رواية منصوصة وما ذكرنا جواب المتأخرين فالشيخ رحمه الله بنى على اصلهم لا على مختار المتأخرين وانما بنوه على ان النظم ان فات فالمعنى الذي هو المقصود قائم فيثبت هذه الاحكام احتياط لا على ان النظم ليس بلازم للقرآن * والدليل عليه انهم لم يدكروا فيها اختلافا بين اصحابنا ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لم يستقيم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى * وبؤيد ما ذكر الامام المحبوبي في شرح الجامع الصغير جواز الصلوة حكم بختص بقراءة القرآن فيتملى بالمنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم قياسا على قراءة القرآن في حق الجنب والحايض يعني حرمة التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب والحايض بالفارسية جاز * واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحق بالصلاة لان سجدة من اركان

في قول عامة العلماء وهو الصحيح من قول ابي حنيفة عندنا الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة على ما يعرف في موضعه

وجعل المعنى ركناً
لازماً والنظم ركناً
يحتمل السقوط
رخصة بمنزلة
التصديق في الإيمان
انه ركن أصلي
والاقرار ركن زائد
على ما يعرف في
موضعه ان شاء الله
تعالى

الصلوة وبين سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فيجوز ان
تلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت في الصلوة فتسقط فيما الحق بها *
وعن المستثنين بان المكتوب او المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرأنا فيحرم
منه لغير المتطهر وقرأته للمأثض والجانب كالنوراة والانجيل والاول احسن واشمل *
ثم الخلاف فيمن لايتهم بشئ من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر
غير مأولة ولا محتملة للمعنى وزاد بعضهم ولم يخل نظم القرآن زيادة اختلال بان قرأ مكان
قوله تعالى معيشة ضحكا معيشة تنكا او مكان جزاء بما كسبا سزاء أما لو قرأ تفسير القرآن
فلا يجوز بالاتفاق * وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذا جرى على
لسانه من غير قصد اما من تعدد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا والمجنون يداوى والزنديق
يقتل * وقيل الخلاف في الفارسية لانها قربت من العربية في الفصاحة فاما القراءة
بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صح رجوعه الى قول العامة رواه نوح بن ابي مریم
عنه ذكره المصنف في شرح المبسوط وهو اختبار القاضي الامام ابي زيد وعامة
المحققين وعليه الفتوى قوله (وجعل المعنى ركناً لازماً) الى قوله يعرف في موضعه
اي جعل ابو حنيفة رحمه الله المعنى لازماً في حالة القدرة لا في حالة العجز والنظم
ركناً قابلاً للسقوط رخصة في جميع الاحوال كما جعل التصديق في الإيمان لازماً في جميع
الاحوال والاقرار ركناً زائداً يحتمل السقوط عند العذر فالخاصل ان المقصود
اظهار التفاوت بين الركنين في احدي الحالتين في صورتين لانه لا يمكن اظهار التفاوت
بينهما في الحالة الاخرى فيهما لان النظم والمعنى لا يفتقان في السقوط حالة العجز بالاتفاق كما
لا يفترق التصديق والاقرار في الزوم حالة الاختيار فلماذا وجب اظهار التفاوت بين النظم
والمعنى حالة القدرة كل وجب في الاقرار والتصديق حالة الاضطرار * ثم الغرض من اعادة
قوله والنظم ركناً يحتل السقوط بعدما ذكرناه لم يجعل النظم ركناً لازماً لتحقيق كونه زائداً
باتمام تشبيه الركنين بالركنين كما ذكرنا * وتسمية الاقرار ركناً مذهب الفقهاء فاما عند المتكلمين
فهو شرط اجراء الاحكام على ما يعرف في موضعه من هذا الكتاب * ولا يستبعد تسمية النظم
ركناً مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو زائد على اصل الفرض في اركان
الصلوة ركناً بعدما صار موجوداً مع جواز تركه في الابتداء * فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى
عنده في الصلوة من غير عذر لابد من ان يكون ذلك قرأنا اذلا جواز للصلوة بدون القرآن
بالاجماع وحينئذ لا يكون الحد المذكور متناولاً له لعدم امكان كتابة المعنى المجرد في المصحف
ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلاً ليس بمكتوب في المصحف ولا
منقول بالتواتر ايضاً فلا يكون الحد جامعاً او لا يكون المعنى بدون النظم قرأنا فينبغي ان لا
يجوز الصلوة * قلنا انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى اما لقيام المعنى المجرد في حالة الصلوة
قيام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما

وانما يعرف احكام
الشرع بمعرفة اقسام
النظم والمعنى وذلك
اربعة اقسام فيما يرجع
الى معرفة احكام
الشرع القسم الاول
في وجوه النظم صيغة و
لغة * والثاني في وجوه
البيان بذلك النظم *
والثالث في وجوه
استعمال ذلك النظم
وجريانه في باب
البيان

قال ابو يوسف ومحمد في حالة العذر فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرهما وحكما
فيدخل تحت الحد ويكون الحد جاءها وبفسر قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا
متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقدير او نقول هو يصلح ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن
ولكنه لا يسلم ان جوار الصلوة متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله
تعالى فافروا ما تيسر من القرآن على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاحله
فلا يرد الاشكال قوله وانما يعرف احكام الشرع (اي لا يعرف احكام الشرع الثابتة
بالقرآن او احكام شريعة محمد الثابتة بالقرآن الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى فيجب معرفة اقسام
لتحصل معرفة الاحكام * وذلك * اي المذكور وهو اقسام النظم والمعنى * فيما يرجع الى
معرفة احكام الشرع احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم
وغيرها اذ هو بحر عميق لا تنقض بحجابه ولا تنهيه غرابه * ولا يقال ليس شئ من القرآن مما
لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقيقة وجواز الصلوة وحرمة القراءة
على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا
الاحتراز * لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لكنه لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت
ببعض النصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز قوله (الاول في وجوه النظم)
وجه اثنى طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه * وقدم النظم لان التصرف في اللفظ
الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعاً فيقدم وضماً وكذا قدم المفرد على المركب
لهذا * صيغة ولغة * قيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى
صنعي وهو ما يفهم من هيئته اي حركاته وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ
الذي يدل على التصرف في الهيئة لافي المادة فالفهوم من حروف ضرب استعمال الة التأديب
في محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوحد المسند اليه وتذكيره وغير
ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كفتح ويضرب الآتي في بعض الالفاظ يختص
الهيئة بمادة فلا تدل على المعنى في غير تلك المادة كافي رجل مثلاً فان المفهوم من حروفه ذكر من بنى
آدم جاوز حد البلوغ ومن هيئته كونه مكبراً غير مصغرو واحداً غير جمع وغير ذلك ولا تدل
هذه الهيئة في اسد ونمر على شئ وفي بعضها كلاهما يدل على معنى واحد وهي الحروف ثم
فيما نحن فيه دلالة اللغة والصيغة في الخاص دلالة حروف اسد مثلاً على الهيكل
المعروف ودلالة هيئته على توحيده وكونه مكبراً وغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص
بالعرض لمثل هذه العوارض فافهم * وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة هيئته
على تكثره وعمومه * وفي المشترك دلالة حروف القرء على الحيض او الطهر ودلالة الهيئة
على التوحد ولكن الظاهر انهما مترادف والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه في نفس الامر لا
باعتبار المتكلم والسامع فالشيخ اجل قدرا من ان يلتفت الى مثل هذه التكافات التي لا تائق
بهذا الفن * القسم الاول في تقسيم النظم نفسه بحسب توحيده معناه وتعدد * والثاني في تقسيمه

بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه عليه لان المراد من البيان ههنا اظهار المعنى او ظهوره للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد من قوله البيان بذلك النظم *
والثالث في تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بكونه حقيقة او مجازا لا بالوضع و اشار الى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجرياته في باب البيان * والرابع في وجوه الوقوف اى وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام * وقيل الاقسام الثلاثة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام الثلاثة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم وذكر المعاني في هذا القسم وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم والعبارة سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة * ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصالح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق * ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان يعين القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقي اقسام النظم * ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسم للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيهما لا يفهم بدون اللفظ ايضا وهذه الواجهة كلها لا تخلو عن تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف * ثم ان الشيخ جعل معرفة وجوه الوقوف على المعاني من جملة اقسام الكتاب وفيه تساهل وتسامح لان المعاني هي التي دخلت في اقسام الكتاب دون معرفة وجوه الوقوف عليها ولكن لما لم تعد المعاني بدون الوقوف عليها جعل معرفة وجوه الوقوف عليهما من اقسام الكتاب تسامحا ثم ثبت بما ذكرنا من الاقسام الثلاثة ان للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقرراً على المعنى الوضعي او تجاوزا عنه بحسب ارادة المتكلم واستعماله فاذا قلت زيد منطلقا مثلاً فلكل واحد منهما معنى بحسب الوضع ولهما جميعا معنى بحسب التركيب وهو اسناد الانطلاق الى زيد وكل واحد منهما حقيقة بحسب ارادة المتكلم وتقريره اياهما في موضوعهما فبقوله المراد اشار الى هذا القسم وبقوله والمعاني الى القسمين الاولين * الوسع والامكان * مترادفان ههنا على قدر طائفة العبد * واصابة التوفيق * من الله تعالى واليه اشار قوله جل جلاله انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها * قبل الماء القرآن * نزل لحياة الجنان * كالماء للابدان * والوددية القلوب يختلف في ضيقها وسعتها واصولها وصفتها * فيقر فيها بقدر اقرارها واليقين * وتوفيق ربها والتلقين * ما هو اصنى من الماء المعين * ومنه قيل (شعر) جميع العلم في القرآن لكن *

والرابع في معرفة
وجوه الوقوف على
المراد والمعاني على
حسب الوسع
والامكان واصابة
التوفيق *

تقاصر عنه افهام الرجال * وانما يحقق قدتاً كد معرفة الشيء بذكر مقابله ونسبتيه
زيادة وضوح وان كانت ثابتة في نفسها ولهذا قيل * وبضدها تبين الاشياء * ثم في هذا
القسم للم يخالف بعضه بعضاً لان الكل ظهور ولكن بعضه اعلى من بعض بخلاف
غيره اذا لخص يخالف العام والحقيقة تخالف المجاز اختصه بذكر مقابله في قسم آخر
على حدة دون غيره * واعلم انه ذكر في عامة الشروح في انحصار هذه الاقسام
وجوه واحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم من النظم لا يخلو من ان يكون راجعاً الى نفس
النظم فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول * والثاني لا يخلو من ان يكون راجعاً
الى تصرف المتكلم او الى غيره * فالاول امان يكون تصرفه تصرف بيان اي القاء
معنى الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم
الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم لا يخلو من ان يدل على مدلول واحد وهو
الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البذل من غير ترجيح البعض على
الباقى وهو المشترك او مع ترجمه وهو المأول * ولا يفيد تقييد الترجيح بالدليل الظنى
احترازاً عن المفسر كما يفيد البعض فقال من غير ترجيح البعض بدليل ظنى وهو المشترك او مع
ترجمه به وهو المأول لانه يبقى حينئذ دخلاً في قسم المشترك بل الاول ترك التقييد ومنع
الترجح في المفسر لانه انما ثبت فيما سبق فيه احتمال غيره وفي المفسر بطل جانب المرجوح
بالكنية حتى صار كالخاص بل اقوى فلا يدخل فيما نحن فيه * والقسم الثاني وهو ان يكون
راجعاً الى بيان المتكلم لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم يكن والاول ان لم يكن
مقروناً بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقروناً به فان احتمل التخصيص والتأويل
فهو النص والافان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم * وان لم يكن ظاهر المراد
فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة اولف نفسها والاول هو الخفى والثاني ان امكن دركه
بالتأمل فهو المشكل والافان كان البيان مرجو فيه فهو المحمل وان لم يكن مرجو فهو
المتشابه * والقسم الثالث وهو ان يكون راجعاً الى الاستعمال لا يخلو من ان يكون اللفظ مستعملاً
في موضوعه وهو الحقيقة اولا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب
الاستعمال فهو الصريح والافهو الكناية * والقسم الرابع وهو قسم الاستثمار لا يخلو من ان
يستدل في اثبات الحكم بالنظم او غيره والاول ان كان مسوقاً له فهو العبارة وان لم يكن فهو
الاشارة والثاني ان كان مفهوم مألوف فهو الدلالة وان كان مفهوم مألوف فهو الاقتضاء وان
لم يكن مفهوم مألوف ولا مألوف فهي التمسكات الفاسدة * ولكن الاولى ان نضرب عن مثل هذه
التكلفات صفحاً لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادي تأمل بل يتمسك فيه بالاستقراء
التام الذى هو حجة قطعاً لان الكتاب ما يمكن ضبطه في حق هذه التسميات والاستقراء فيما يمكن
ضبطه نجمة قطعية قوله (معرفة مواضعها) اى ما خذ اشتقاق الالفاظ التى هى اسماء لاقسام
الكتاب فهذا يرجع الى اسماء للاقسام وقوله صيغة واحدة الى نفس ذلك القسم فان قوله المؤمنون

اما القسم الاول
فاربعة اوجه
الخاص والعام
والمشترك والمأول *
والقسم الثانى اربعة
اوجه ايضا الظاهر
والنص والمفسر
والحكم وانما يحقق
معرفة هذه الاقسام
باربعة اخرى في
مقابلتها وهى الخفى
والمشكل والمحمل
والمتشابه والقسم
الثالث اربعة اوجه
ايضا الحقيقة والمجاز
والصريح والكناية
والقسم الرابع اربعة
اوجه ايضا
الاستدلال بعبارة
وبشارته وبدلته
وباقضاءه وبعد
معرفة هذه الاقسام
قسم خامس وهو
وجوه اربعة ايضا
معرفة مواضعها

مثلا يدل على مستبين موصوفين بالايان صيغة ولغة تسمى هذا اللفظ بالعام فأخذ اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه * وترتيبها * اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض كفى النص مع الظاهر او فى الوجود كفى العام مع الخاص * ومعانيها * اى حقائقها وحدودها فى اصطلاح الاسوليين * واحكامها * اى الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم بها قطعاً وظناً ووجوب التوقف وغير ذلك * قال عامة الشارحين لما انقسم ما يرجع الى معرفة احكام الشرع من الكتاب عشرين قسماً ثم انقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صار اقسام الكتاب ثمانين قسماً * ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع * تقسيم الجنس الى انواعه بان يؤخذ من فوق بزيادة قيد قيد وهو التقسيم المصطلح بين اهل العلم ولا بد فيه من ان يكون مورد التقسيم مشترك بين الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جاد وحيوان كان كل واحد منهما جسماً واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير كان كل واحد منهما جسماً وحيواناً * وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق * ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل يطلق على المجموع * وتقسيم الشئ باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكانب وابيض واسود ولا بد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضاً ومن ان يوجد فى الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبيض دون السواد وبالعكس لتمييز كل قسم عن غيره فى الخارج * وليس مانح بصدده من قبل الاول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على مأخذ العام مثلاً بانه عام ولا على مأخذ المجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا انه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب * ولا من قبل الثانى لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام * ولا من قبل الثالث لان مورد التقسيم ليس بمتشرك ولان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفاً لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع والسجود مثلاً كما ان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفاً لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليست من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضاً كما لا يستقيم ان يقال الانسان اقسام قسم منه ان مأخذ اسمه الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس فى الشرف * ولئن سلمنا ان المعانى المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار تعلقاتها اذ صبح ان يقال الخاص الذى مأخذ اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضاً اذ لا بد من ان يتميز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى آخر الاقسام وقد عذر ذلك ههنا لان المعانى المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذا ما ن خاص الاول اسمه مأخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعانى وهذا كما يقل الانسان قسمان قسم منه عريض الاظفار وقسم منه مستوى القامة وفساده ظاهر لان المعنيين من لوازم كل فرد فم

ومعانيها وترتيبها
واحكامها

يتميز احد القسمين عن الآخر * ولا يقال التميز بين المعين ثابت في العقل فيكون ذلك لصحة
التقسيم * لانا نقول ذلك ساقط الاعتبار في التقسيم ان التكاف الى هذا الحد في التقسيم ليس
من عادة اهل العلم وانك لا تجد تقسيما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا
الاعتبار فثبت ان تقسيم الكتاب على ثمانين قسما غير متضح بل الاقسام عشرون كما ذكره
الشيخ ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولاسمه مأخذ على ان في كونها عشرين قسما
كلاما ايضا * واعلم بان الشيخ رحمه الله لم يرد بقوله قسم خامس انه قسم الاقسام الاربعة
المتقدمة لانه لا يستقيم لما ذكرنا بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا القسم
فكانه قسم خامس لها وهو كما يقال الفصل هو السبع الثامن من الكشف لتوقف معرفة
الكشاف عليه لانه منه حقيقة * قوله (واصل الشرع هو الكتاب والسنة) خصهما
بالذكر لان هذه الاقسام توجد فيهما دون الاجماع * ولان اكثر الاحكام تثبت بهما * ولان
كل واحد منهما اصل للباقي على ما قيل لان الحكم لله تعالى وحده وقول الرسول ليس بحكم
بل هو مخبر عن الله جل جلاله والكتاب هو كلام الله تعالى فيكون هو اصل الكل من هذا
الوجه لئلا لانعرف كلام الله تعالى الا بقول الرسول عليه السلام لانا لا نسمع من الله تعالى
ولا من جبرائيل عليه السلام فيكون معرفة كلام الله تعالى متوقفة على قول الرسول فيكون هو
الاصل من هذا الوجه واما الاجماع ففرع لهما ثبتا من كل وجه وان كان في اثبات الاحكام
اصلا مطلقا * ثم قال فلا يحل لاحد ان يقصر في هذا الاصل * اي الكتاب ولم يقل في هذين
الاصليين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لانه الآن في بيان الكتاب دون السنة فلهذا
افرد به بالذكر * ومحافظة النظم يجوز ان يكون عبارة عن الحفظ الذي هو ضد النسيان
اي يحفظه ويضبط اقسامه ومعانيه ويجوز ان يكون عبارة عن المحافظة التي هي ضد
الترك والتضييع اي يجعله نصب عينه وامام نفسه باهدا في معرفة اقسامه ومعانيه غير
مجاوزه عن حدوده * وقوله مفتقرا مستعينا راجيا احوال عن الضمير المنصوب في يلزمه
قوله (اما الخاص الى آخره) فقوله كل لفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهمات
وما يكون دلالة بالطبع كاخ على الوجع واح على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة الى
ما ذكرنا * فبقوله وضع لمعنى * خرج غير المستعملات عن الحد * والمراد بالوضع وهو
تخصيص اللفظ بازاء المعنى او تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها لازمة وهي الدلالة على المعنى
الناشئة من جهة الوضع فيدخل فيه الحقيقة وانجاز * وبقوله واحد خرج * المشترك لانه
موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق
خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله لان المطلق ليس
بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لانهما من الصفات وهو متعرض للذات دون الصفات * وبقوله
على الانفراد * خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للانفراد اذ المراد من قوله على
الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له

واصل الشرع هو
الكتاب والسنة
فلا يحل لاحد ان
يقصر في هذا
الاصل بل يلزمه
محافظة النظم و
معرفة اقسامه و
معانيه مفتقرا الى
الله تعالى مستعينا به
راجيا ان يوفقه
بفضله
اما الخاص فكل لفظ
وضع لمعنى واحد
على الانفراد

في الخارج افراد او لم تكن * وقوله وانقطاع المشاركة * تأكيد للانفراد وبيان للارزاه وبيئهما
نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته وانقطاع المشاركة بالنظر الى غيره * ولوقيل
المراد بالوضع حقيقة وهو الوضع الاول لكان احسن لان الحقيقة او المجاز انما ثبتت بالارادة
لاباعل الوضع والخصوص والعموم انما ثبتت كل واحد منهما بالنظر الى اصل الوضع
فلا يكون الحقيقة او المجاز داخل فيه بهذا الاعتبار بل انما يصير الخاص او العام حقيقة
او مجازا اذا انضم اليه ارادة موضوعه او غير موضوعه الا ترى ان المشترك الذي
هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فانه اذا انضم اليه ارادة
لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا يصح وبارادة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك
بالنظر الى الوضع وصلاحيه اللفظ لكل واحد على السواء * ولا يلزم عليه المأول فانه
مع انضمام الارادة اليه من هذا القبيل لان الارادة لم يثبت بقينا فلم يخرج من الاشتراك
مطلقا بخلاف المفسر * فان قيل ان كان المراد من الوضع الوضع الاول فلا حاجة الى
الاحتراز عن المشترك لانه عارض لم يكن في الوضع الاول * وان كان مطلق الوضع
فقد حصل الاحتراز عنه بقوله لمعنى لانه صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى
واحد كما لا يدل رجل على اكثر من معنى واحد * قلنا المعنى في الاصل مصدر يقال
عنى يعنى عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول ههنا فيجوز ان يراد به المأخوذ من جهة واحدة
ومن جهتين فصاعدا لان المصدر جنس قال الله تعالى لاتدعوا اليوم ثورا واحدا وادعوا
ثورا كثيرا وزوال معنى المصدرية بارادة المفعول منه لا يمنع ما ذكرنا فان رتقا في قوله
تعالى كانتا رتقا لم يثن وان كان بمعنى مرتوتين لبقاء صيغة المصدر فلما كان كذلك
وجب تأكيده بالواحد قوله (وكل اسم) انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل
على الشخص العين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان
الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف ايضا * وقوله على الانفراد هنا احتراز عن
المشترك بين الشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم ولكن لا على
الانفراد ثم المراد بالمعنى في قوله وضع لمعنى ان كان مدلول اللفظ يدخل فيه الشخصات
وغيرها فيكون الحد تاما متناولا لخصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص
العين بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين غيره اذ لا شركة في مفهومه اصلا بخلاف غيره من
انواع الخصوص وهذا كتخصيص اولى العلم بالذكر في قوله تعالى برفع الله الذين آمنوا
منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم في قوله الذين آمنوا لقوة التفاوت بينهم
وبين عامة المؤمنين في الدرجة والشرف كتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر في قوله
تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال بعد دخولهما في عموم
قوله وملائكته لقوة منزلتهما وشرفهما عند الله تعالى * وان كان المراد منه ما هو كالعالم
والجهل وهو الظاهر يكون هذا تعريفا تقسمي انما هو الاعتبارى والحقيقى لاتعريف

وانقطاع المشاركة
وكل اسم وضع
لمسمى معلوم على
الانفراد وهو
مأخوذ من قولهم
اختص فلان بكذا
اي انفرده وفلان
خاص فلان اى منفرد
به والخاصة اسم
للحاجة الموجبة
للانفراد عن المال
وعن اسباب نيل المال
فصار الخصوص
عبارة عما يوجب
الانفراد ويقطع
الشركة

الخاص من حيث هو خاص * وقيل تعريفه على هذا الوجه قوله فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد * ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر الخاص اسم لفرد كالرجل والمرأة * والعرض من تحديد كل قسم بحد على حدة بيان ان الخصوص يجري في المعاني والسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في المسميات فيكون في هذا تحقيق انفي العموم عن المعاني ولهذا ذكر في حد المشترك هو ما اشترك فيه معاني او اسام ليكون اشارة الى ان الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص بخلاف العموم * ثم ذكر ههنا لمعنى واحد وذكر شمس الأئمة رحمه الله لمعنى معلوم مكان واحد فعلى ما ذكر هنا يكون المجمل داخل فيه لان اللفظ خاص سواء كان معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسامع فلا يشترط فيه العلم * وعلى ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله لا يدخل وهو الاصح لان الشيخين اتفقا في بيان حكم الخاص انه لا يحتمل التصرف فيه بيانا لانه بين بنفسه والمجمل لا يعرف الا بالبيان فيكون خلاف الخاص * ويمكن ان يقال المجمل لا يدخل في الحد على ما ذكره المصنف ايضا لانه لما تعرض للوحدة بقوله واحد والمجمل لا يعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يمكن بالكثرة فلا يدخل وبعد لحوق البيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق بمجمل فيدخل قوله (فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان) الجنس اعلى من النوع اصطلاحا * وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا حدودهم في تصانيفهم وانما يذكرون تعريفات توقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعينهم لحصول مقصودهم دونها * قال السيد الامام ناصر الدين السمرقندي رحمه الله في اصول الفقه هذا كتاب فقهي لا نشغل فيه بصناعة التحديد في كل لفظ بل نذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقايقها واسرارها بالكشوف والرسوم * وقال فيه في موضع آخر ونحن لانذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللابقي بالفقه * واذا كان كذلك لم ينتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل في الحدود بانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لا للافراد ولا الى استبعادهم كون الرجل نوعا للانسان بان الانسان نوع الانواع اذ ليس بعده نوع عندهم فحكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع بخلاف البهائم مع ان اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد وحكموا تارة بكونهما نوعي الانسان نظرا الى اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة * فهذا بيان اللغة والمعنى اى ما ذكرنا بيان معنى الخاص لغة وبيان معناه في اصطلاح الاصوليين فاما بيان ترتيبه وحكمه فسيأتى

فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان لانه خاص من بين سائر الاجناس واذا اريد خصوص النوع قيل رجل واذا اريد خصوص العين قيل زيد وعرف بهذا بيان اللغة والمعنى

قوله (ثم العام بعده) أي بعد الخاص في الوجود لا عند التعارض لأن الفرد مقدم على المركب وجودا في الذهن * كل لفظ قخصيص اللفظ بالذكر إشارة إلى أن العموم من عوارض الالفاظ دون المعاني * والمراد اللفظ الموضوع على التفسير الذي ذكرناه بقرينة مورد التقسيم فيخرج منه ما يدل بالطبع * وقوله ينتظم * أي يشمل احتراز عن المشترك فإنه لا يشمل معنيين بل يحتمل كل واحد على السواء * وقوله جمعا * احتراز عن التثنية فإنها ليست بعامة بل هي مثل سائر أسماء الأعداد في الخصوص * وأما من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشئين فصاعدا فقد احتراز عنها أيضا بقوله فصاعدا * وعن اشتراط الاستغراق فإنه عند أكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط * وعند مشايخ العراق من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعي وغيرهم من الأصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد واحتزوا بقولهم المستغرق لجميع ما يصلح له عن النكرات في الإثبات وحدانا وتثنية وجعلا لأن رجلا يصلح لكل ذكر من بني آدم لكنه ليس بمستغرق وقس عليه رجلين ورجالا * وقولهم بحسب وضع واحد عن اللفظ المشترك أو الذي له حقيقة ومجاز إذا عم كالعيون والأسود فإنه لا يتناول فهو مبهمة فالخاص ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا يظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لأنه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية * ولهذا ظن بعض الناس أن العام لا يتناول جميع الأفراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الأسماء وهو نكرة في الإثبات فيتناول جمعا من المجموع لا الكل وليس كذلك فإن الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم أنه شامل لكل ما يطلق عليه إلا أنه لما يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الأسماء قوله (ومعنى قولنا من الأسماء يعني من التسميات * فقوله يعني لم يقع موقعه إلا أن يأول بمعنى أي لأنه يستعمل في محل التفسير ككلمة أي فيكون معناه أي من التسميات ويدل عليه عبارة شمس الأئمة فإنه قال ونعني بالأسماء ههنا التسميات * ثم قيل تفسير الأسماء بالتسميات مع أن الاسم والسمي واحد عندنا احتراز عن التسميات لأن الاسم يذكر ويراد به التسمية كافي قوله تعالى ولله الأسماء الحسنى أي التسميات وقواه عليه السلام أن لله تعالى تسعة وتسعين اسما ويقال ما سمك أي ما تسميتك فإذا احتل الاسم التسمية احتز عنهما وأكد بقوله من التسميات * والأظهر أنه احتراز عن المعاني فإن الاسم كيدل على الشخص يدل على المعنى وقد اختار أن اللفظ الواحد لا ينتظم جمعا من المعاني كما سيأتي فلذلك فسر الأسماء بالتسميات قوله (لفظا) أي صيغته تدل على الشمول كصيغ المجموع مثل زيدون ورجال * أو معنى أي عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة كن وما والجن والأنس فإنها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعا من التسميات دون الصيغة لأنها ليست باسم جمع كذا قال أبو اليسر رحمه الله * ولا يقال الحد المذكور ليس بجامع لأن النكرة المنفية ونحوها عامة كإنص عليه في هذا

ثم العام بعده وهو
كل لفظ ينتظم جمعا
من الأسماء لفظا
أو معنى * ومعنى قولنا
من الأسماء التسميات
هنا ومعنى قولنا لفظا
أو معنى هو تفسير
للاتنظام يعني أن
ذلك اللفظ إنما ينتظم
الأسماء مرة لفظا
مثل قولنا زيدون
ونحوه أو معنى مثل
قولنا من وما ونحوهما
والعموم في اللغة هو
الشمول يقال مطر
عام أي شمل الأمكنة
كلها وخصب عام
أي عم الأعيان ووسع
البلاد

الكتاب وسائر الكتب ولم يتناولها هذا الحد اذهى ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من التسميات بل عمومها ضروري كما عرف * لانا نقول الحدود لبيان الحقائق وعمومها مجازي لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا لفظ اريد به غير ما وضع له لعلاقة بين المحلين اذا الرجل وضع للفرد واريد به غير موضوعه وهو العموم ههنا قرينة النفي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رأيت اسدا برمي بقرينة الرمي للعلاقة بينهما * وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في الحد صحتها * على انا ان سلطنا ان عمومها حقيقي لا يقدح ذلك في صحة الحد ايضا لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم للمطلق العام وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصبغي فيكون صحيحا * ولولم يشترط الوضع في اللفظ بان اجري على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان الحد متنا ولا لها اذهى لفظ ينتظم جمعا من التسميات معنى قتيبن بما ذكرنا ان الحد جامع كما انه مانع قوله (ونحلة عيمة اي طويلة) قبل لما كانت اجزاؤها كثيرة شملت الهواء اكثر من غيرها * وقد لما طالت تشعبت اكثر مما اذا لم تطل * والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة * فاول درجات القرابة البنوة ثم الابوة ثم الاخوة ثم العمومة فيها تنهى وتتوسع وليس بعدها قرابة اخرى اذا سائر القرابات بعدها هذه الاربعة فرع لهذه الاربعة ولهذا انتهت المحرمية التي هي من احكام القرابة الى العمومة ولم تعد الى فروعها * ولم يتعرض الشيخ للنخوة لان الاصل قرابة الاب اذ النسب الى الآباء * واعلم ان القاضي الامام ابازيد رحمه الله عرف العام كما عرفه الشيخ ولكنه فسر الاسماء بالتسميات كذا قال صاحب الميزان والانتظام لفظا ومعنى بطريق آخر فقال واما العام فما ينتظم جمعا من الاسماء لفظا ومعنى كقولك الشيء فانه اسم لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة والانسان اسم عام في جنسه لان جنسه يشتمل على افراد ولكل فرد اسم على حدة * ونقول مطر عام اذا عم الامكنة فكون عاما معناه وهو الحلول بالامكنة لاسماء يجمعها المطر * فسياق كلامه هذا يشير الى ان مراده من الاسماء التسميات لان قوله ولكل موجود اسم على حدة ولكل فرد اسم على حدة يدل عليه ويشير ايضا الى ان الانتظام لفظا ان يشمل اللفظ اسما مختلفة كالشيء فانه يشمل الارض والسماء والجن والانس وغيرها والانتظام معنى ان يحل المعنى محال كثيرة فندخل المحال المختلفة تحت العموم بواسطة المعنى كعنى المطر لما حل محال كثيرة دخلت المحال تحت لفظ المطر دخول الموجودات تحت لفظ الشيء لكن بواسطة معناه وهو حلوله بها لا بلفظه لانه لا دلالة له على المحال بخلاف الشيء فان لفظه يدل على ما انتظمه * فالشيخ رحمه الله لما رأى ان انتظام اللفظ لدلولات الاسماء لالاسماء وان دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام ولا مدخل له في التعريفات فسر الاسماء بالتسميات والانتظام اللفظي والمعنوي بما ذكر في الكتاب احترازا عما اختاره

ونحلة عيمة اي طويلة
والقرابة اذا توسعت
انتهت الى صفة
العمومة

القاضي الامام واختيار الاصوب ووافقه شمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما *
 فالشيء والانس والجن ونحوها عام لفظي في اختيار القاضي الامام وعام معنوي
 في اختيارهم قوله (وهو كالشيء هذا من نظائر العام المعنوي والفرض من ابراده
 بعدما اورد نظير المعنوي مرة ان بين انه عام معنوي لالفظي كاظنه القاضي وانه
 عام لامشترك كاذهب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فانهم لما تمسكوا في مسألة
 خلق الافعال بمموم قوله تعالى الله خالق كل شيء وقالوا الشيء اسم عام يتناول
 كل موجود فيدخل فيه الاعيان والاعراض اعترض الخصوم وقالوا قد خص منه
 ذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز الاحتجاج به بعد التخصيص لخروجه عن كونه حجة
 او لصيرورته ظنيا * فاجاب بعض المتكلمين عن هذا الاعتراض باننا لانسلم انه عام
 بل هو مشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحقايق ولئن اعتبر معنى الوجود فذلك ايضا
 مختلف لانه يطلق على ذات الله تعالى وهو واجب الوجود وعلى غيره وهو جائز
 الوجود والاختلاف بين الوجودين اكثر من الاختلاف بين الشمس والذئبوع والباصرة
 لجواز المساواة بينهما في كثير من المعاني واستحالتها فيما نحن فيه فاذا اريد به المحدث
 يمنع دخول القديم تحته كافي سائر الاسماء المشتركة * والعامه سلموا عمومهم وقالوا
 انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد واختلاف الحقايق لا يمنع الدخول تحت
 امر عام فان لفظ العرض يتناول الاضداد وكذا لفظ اللون يتناول السواد والبياض
 بمعنى اعم منهما فلا يلزم منه الاشتراك وهذا معنى قوله وان كان كل موجود يعرف
 باسمه الخاص * ولكن بعضهم منعوا التخصيص فيه وقالوا التخصيص انما يجري
 فيما يوجب ظاهر الكلام دخول المخصوص فيه لولا المخصص وهذا الكلام
 لا يوجب دخول المخاطب فيه فان من قال دخلت الدار وضربت جميع من فيها
 واخرجتهم منها لا يوجب ذلك دخوله في عموم كلامه ليصير ضاربا نفسه
 ومخرجا لها فلا يعد هذا تخصيصا وكذا في الاحكام اذا قال الرجل لامرأته طلقي من
 نسائي من شئت وله اربع نسوة لا يدخل المخاطبة في هذا الخطاب حتى لو طلقت
 نفسها لا يقع فكذا هذا * وحاصل هذا الجواب ان دليل العقل لا يصلح
 مخصصا لان التخصيص لاخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المعقول
 لا يمكن ان يتناوله اللفظ * ولان التخصيص يكون متأخرا متصلا او منفصلا
 وهذا سابق * واكثرهم سلموا كونه مخصوصا لان دليل العقل يصلح مخصصا
 عند عامة الفقهاء والمتكلمين ولكنهم لم يسلموا صيرورته ظنيا بمثل هذا التخصيص
 لان ذلك في تخصيص يقبل التعليل او التفسير كما استعرف فاما فيما لا يقبله فلا اتري ان
 العام بالاستثناء وهو من دلائل التخصيص عندهم كدليل العقل لا يخرج من القطع
 الى الظن لانه لا يقبل التعليل فكذا هذا * وقوله وان كان كل موجود يتعلق بقوله

وهو كالشيء اسم عام
 يتناول كل موجود
 عندنا ولا يتناول
 المدوم خلافا للمعتزلة
 وان كان كل موجود
 يفرد باسمه الخاص

يتناول كل موجود عندنا * وقوله ولا يتناول المعلوم معترض بينهما وفيه احتراز
عن مذهبه * وقوله عندنا احتراز عن القول بالاشتراك لاعن قول المعتزلة فافهم قوله
(وهذا سهو منه أي قوله أو المعاني سهو منه وفي ذكر السهو دون الخطأ رعاية الأدب
اذ لا عيب في السهو للإنسان والسهو ما يتنبه صاحبه بادنى تنبيه والخطأ ما لا يتنبه صاحبه
أو يتنبه بعد اتعاب كذا قال صاحب المفتاح * ثم معنى قوله سهو أو مأول انه لا يخلو من ان
اراد من قوله جمعا من المعاني تعددها حقيقة أو مجازا * فان اراد الاول فلا يمكن تصحيح
كلامه لان تعدد المعاني حقيقة لا يكون بتعدد افرادها في الخارج بل بتعدددها في الذهن
وذلك لا يكون الا عند اختلافها فانك اذا رأيت انسانا وثبت في ذهنك معناه ثم
رأيت آخر وآخر لا يثبت معنى آخر في ذهنك وان كان انسانية زيد في الخارج غير
انسانية عمرو وخالد ولكن اذا رأيت اسدا اودبنا أو فرسا او غيرها يثبت معنى آخر
في ذهنك غير الاول فثبت ان تعدد المعاني انما يكون عند اختلافها وحينئذ لا يتناولها
لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد العام لابد من ان تكون متفقة فاذا اختلفت
المعاني اختلفت افراد العام فلا يدخل تحت لفظ واحد الا بطريق البدل وذلك يسمى
مشتركا ولا عموم له عنده ايضا * ولا يلزم على هذا لفظ العرض او الاعراض بانه
يشمل المعاني المختلفة على سبيل الحقيقة لان تناوله ليس لكونها معاني مختلفة في ذاتها
بل لكون كل واحد منها عرضا وهذا معنى واحد لا ترى انه لا يتناول البياض او السواد
او الحركة او السكون لانه سواد او بياض او حركة او سكون بل لكون كل واحد
منها مستحيل البقاء فيكون كالشيء يتناول كل موجود بمعنى الموجود لا غير * توضيحه
انه لم يوضع بازاء السواد او البياض فانه لو فسر معناه بانه السواد او البياض او نحوه
يخطأ لغة * وقوله اختلافها وتغايرها ترادف ههنا وان كان الاختلاف في نفس
الامراخص من التغاير لاستلزامه التغاير من غير عكس * وان اراد الثاني امكن
تصحيحه لان المعنى الواحد يجوز ان يسمى معاني مجازا لتعددده في الخارج بسبب تعلقه
بالحال المتعددة كالخصب يوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا * ولا بد للعام من معنى متحد
يشترك فيه افراد العام ليصح شموله اياه به وهو معنى قولنا افراد العام متفقة الحدود
وذلك كلفظة مسلمون مثلا فانه لا يتناول الاشخاص الداخلة تحتها الا بمعنى الاسلام
ثم ذلك المعنى لما كان متعددا في الخارج فان اسلام زيد غير اسلام عمرو وان كان متحدا
حقيقة سماه معاني مجازا فيصير ما ذكر على هذا التأويل موافقا لما ذكرنا في التحقيق ولكن
كان ينبغي ان يقول والمعاني بالواو التي هي لمطلق الجمع ليصح هذا التأويل وبصير
تقدير كلامه العام ما يتناول جمعا من السميات مع المعنى الذي به صارت متفقة
ولكنه سماه معاني مجازا وهذا هو تفسير العام عندنا ايضا * قال شمس الأئمة
رحمه الله وهكذا رأيت في بعض النسخ من كتابه أي بالواو لكن قوله أو يأبى هذا

وذكر الجصاص
رحمه الله ان العام
ما ينظم جمعا من
الاسماء او المعاني
وقوله او المعاني سهو
منه أو مأول لان
المعاني لا تعدد الا
عند اختلافها
وتغايرها وعند
اختلافها وتغايرها
لا ينظمها لفظ واحد
بل يحتمل كل واحد
منها على الانفراد
وهذا يسمى مشتركا
وقد ذكر بعد هذا
ان المشترك لا عموم له
فثبت انه سهو أو
مأول وتأويله ان
المعنى الواحد لما
تعدد محله يسمى
معاني مجازا لا اجتماع
محاله لكن كان ينبغي
ان يقول والمعاني

التأويل لان او لاحد الشيتين والعام يشمل كليهما فلا يصح هذا التأويل الا ان يجعل او بمعنى الواو وفيه بعد فلماذا قال وانصحح انه سهو * هذا معنى كلام الشيخ رحمه الله وحاصله انه لم يجوز ان يشمل اللفظ معاني مختلفة لئلا يلزم القول بعموم المعاني وجعل المعاني مجازا عن معنى واحد ولكن اخاه صدر الاسلام ابا اليسر رحمه الله ذكر في اصول الفقه ان الجصاص بقوله او المعاني لم يرد عموم المعاني ولكن يحتمل انه اراد بقوله من الاسماء او المعاني ما ينتظم جمعا من الاعيان او الاعراض فانه اذا قال المسلمون عم المسلمين اجمع واذ قال الحركات عم الحركات كلها هو المعاني فجعل ابا اليسر المعاني على حقيقته وهذا اصح لانه يجوز ان يتناول اللفظ الواحد معاني مختلفة بمعنى اعم منها كما في قولنا المعاني والعلوم والاعراض ونحوها فان كلا منها عام على الحقيقة لكونه موضوعا لجمع من مدلولاته ولكن بمعنى متحد يشمل الكل وهو مطلق المعنى والعلم والعرض كما اشترنا اليه الا ترى ان الشيء يتناول المعاني المختلفة بمعنى الموجود كما يتناول الاعيان فيجوز ان يتناول لفظ آخر معاني مختلفة بمعنى يشملها فعلى هذا يكون العام قسمين ما يتناول الاعيان بمعنى واحد وما يتناول المعاني بمعنى بعهما فيصح قوله او المعاني ويكون حده متعرضا للقسمين فيكون جامعا ولا يتعرض حد المصنف الا لقسم واحد فلا يكون جامعا الا ان يكون المراد من المسمى مفهوم اللفظ فحينئذ يتناولها وعن هذا قيل في تحديد العام هو لفظ ينتظم جمعا من المفهومات بالوضع ولكن طعنه على ابي بكر الجصاص يا ابي هذا الحمل فافهم * ولا يلزم مما ذكرنا القول بعموم المعاني لان العموم وصف للمشمول لا للمشمول عليه اذا العام نعت فاعل كما في قولنا الرجال فانه هو الموصوف بالعموم لا الافراد الداخلة تحته وههنا الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان او على معان فيجوز وصفه بالعموم بالاتفاق * فاما المعنى اذا شمل اشياء من غير ان يدل لفظه على الشمول كعنى المطر او الخصب اذا شمل الامكنة والبلاد فهذا هو محال لا ف فعند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة وما نحن فيه ليس من ذلك الباب في شيء * ولا يقال حده ليس بمانع لان قوله ما ينتظم يتناول المعنى كما يتناول اللفظ والمعنى لا يوصف بالعموم حقيقة ولهذا تعرض المصنف للفظ فقال كل لفظ * لانا نقول يجوز عنده وصف المعنى بالعموم حقيقة فانه ذكر ان اطلاق لفظه العموم حقيقة في المعاني كما هو في الالفاظ يقال عنهم الخصب باعتبار المعنى من غير ان يكون هـ . . . كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (واما المشترك) اى المشترك فيه لان سمومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها * وقوله احتمل كذا اى بالوضع عرف ذلك بمورد التقسيم لان هذا تقسيم نفس اللفظ ودلالته على المعنى من غير نظر الى ارادة المتكلم والمجاز لا يثبت الا بآراءه * وقوله

والصحيح انه سهو
واما المشترك فكل
لفظ احتمل معنى من
المعاني المختلفة

من المعاني او الاسماء يوهم ان عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في
العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين ايضا كالقرء ولهذا قيل
في حده هو اللفظة الموضوعه لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولاً من حيث هما
مختلفتان * فاحترز بالموضوعه لحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة * وبقوله وضعا
اولاً عن المنقول * وبقوله من حيث هما مختلفتان عن مثل الشيء فانه يتناول الماهيات
المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد * وقوله
او اسما من الاسماء على اختلاف المعاني معناه او مسمى من المسميات المختلفة المعاني
باعتبار اختلافها لا باعتبار معنى يشملها بخلاف العام فانه قد يشمل المسميات المختلفة المعاني
لكن لا لاختلافها في ذواتها بل بمعنى يشملها كما ذكرنا * واعلم ان ذكر كلمة او في التحديد
ان كان يؤدي الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف * وان كان
يؤدي الى تقسيم المحدود لالى تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال في التعريف * ثم ان
تناول القسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود والافهو تقسيم الحد كما لو قيل الجسم
ما يتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيماً للمحدود لتناول التركيب اياهما ولو قيل
الجسم ما يتركب من جوهرين او ماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيماً للمحدود لدخولهما تحت
لفظ من الفاظ الحد فيفسد فقوله او اسما من الاسماء من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم
الحد لدخولهما تحت قوله كل لفظ احتمل فيكون معناه المشترك ما احتمل واحداً من مفهومات
اللفظ كما ان قوله في تحديد العام لفظاً او معنى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله ينظم *
وقوله على اختلاف حال من قوله من الاسماء * وعلى معنى مع كافي قولك تبخر فلان
في العلوم على صفرسنة اى مع * والعامل فيه الفعل المقدر في الظرف * ومحل الظرف
النصب على الصفة لاسما * واللام في المعاني بدل من الاضافة * وتقدير الكلام احتمل
اسماً مستقر هو من الاسماء مختلفة معانيها * وقوله على وجه حال من المعاني ومن الاسماء
جميعاً بمعنى الشرط * والعامل فيه احتمل * واللام في الجملة بدل من الاضافة *
والقدير احتمل معنى من المعاني او اسما من الاسماء بشرط ان لا يثبت الا واحد من المعاني
او الاسماء اى واحد من مفهوماته * ومراداً تمييز * والضمير فيه راجع الى اللفظ *
ثم المراد من المعاني ان كان مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسماء الالفاظ الدالة عليها
ولهذا قال شمس الائمة الكردي رحمه الله تعالى ان لفظ العين ان كان موضوعاً بازاء
لفظ الشمس والنبوع والذهب فهو نظير اشتراك الاسماء وان كان موضوعاً بازاء مفهومات
هذه الالفاظ فهو نظير اشتراك المعاني * وان كان المراد ههنا المعاني الذهنية كالعلم
والجهل وهو الظاهر فالمراد من الاسماء المسميات اى الاعيان فالعين على هذا نظير
الاسماء وكذا المولى والقرء ولهذا قال بعده من الاسماء ونظير المشترك في المعاني الاخفاء
للاظهار والسر والنهل للرى والعطش ولفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد * وقوله

او اسما من الاسماء
على اختلاف المعاني
على وجه لا يثبت
الا واحد من الجملة
مراد به مثل العين
اسم لعين الناظر وعين
الشمس وعين الميزان
وعين الركبة وعين
الماء وغير ذلك
ومثل المولى

من الاسماء قبل يتعلق بالقرء اى مثل القرء الذى هو بمعنى الحبض والطهر فانه من الاسماء
الجامدة وهو المشترك دون القرء الذى بمعنى الجمع والاتصال * والاوجه انه يتعلق
بالجموع اى هذه النظائر من الاسماء لامن المعانى كايينا * قوله وغير ذلك فانه اسم
ايضا للدينار والمال النقد والجاسوس والديدان والمطر الذى لا يقلع وولد البقر الوحش
وخيار الشئ ونفس الشئ يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين
اى قليل الناس وماء عن عين قبة العراق يقال نشأت سمحابة من قبل العين وحرف
من خروف المعجم وعيب في الجلد يقال في الجلد عين * واعاد لفظة مثل في المولى
لثلاثتهم عطفه على فهمه فيفسد المعنى اذا ولان المعايير بين الشيتين قد تكون
على وجه يكون بينهما غاية الاختلاف بضدين وقد لا تكون كذلك ولا يبعد ان يذهب الوهم الى
ان اللفظ اذا دل على شئ لا يجوز ان يدل على ضده لغاية البعد بينهما بخلاف القسم
الآخر الا ترى انه لا يقبل العموم بالاتفاق فالشيخ ازال ذلك الوهم بايراد هذين النظيرين
وبين ان الاشتراك ثبت في النوعين جميعا * ثم لما بين ان لعموم المشترك اورد نظيرا
من هذا الجنس وهو الصريم توضيحا لما ادعاه اذهو اشد دلالة على انتفاء العموم لان
احدا لم يقل بالعموم في مثل هذا المشترك كما سنبينه ولهذا قال على الاحتمال لاعلى العموم *
واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل والمراد به ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك وعدمه كان
الاغلب على الظن عدمه لان الاشتراك ينحل بالفهم في حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته
وقد يتعذر عليه الاستكشاف اما الهيبة المتكلم او الاستكشاف من السؤال فيحمله على غير
المراد فيقع في الجهل وربما ذكره لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير ومن هذا قيل
السبب الاعظم في وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك وكذا في حق القائل لانه يحتاج
في تفسيره الى ان يذكره باسم خاص فيقع تلفظه بالمشارك بينهما * ولانه ربما ظن ان السامع
تنبه للقرينة الدالة على المراد مع ان السامع لم ينتبه لها فيتضرر كمن قال لعمري اعط فلانا
عينا واراد به خبزا او شيئا آخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر السيد * فهذا
يقتضى امتناع الوضع كاذب اليه جماعة ولكن وقوعه لما بين ذلك بقى اقتضاء المرجوحبة
وهو المعنى بكونه غير اصل * يوضح ما ذكرنا ان لكل فرد من افراد المشترك اسما
خاصا آخر به يصير اللفظ المشترك مراد فالذلك المعنى من غير عكس ولكنه انما وقع
اما لغفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه
بان نعى وضعه الاول وقد اشتهر في قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشهر في آخرين ثم
تراضى الكل على الوضعين او لاختلاف الواضعين بان ما وضعه واضع لمعنى وضعه آخر
لاخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام اوله قصد الى تعريف الشئ لغيره بمجمل غير مفصل اذهو
مقصود في بعض الاحوال كالتفصيل في عامة الاحوال الا ترى ان ابا بكر رضى الله تعالى
عنه كيف اجل على الكافر الذى سألته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما

والقرء من الاسماء
وهو مأخوذ من
الاشتراك

الى الغار وقال من هو فقال هو رجل يهديني السبيل * وان كانت توقيفية كما ذهب
اليه الاشعري وابن فورك فللا تلبس كما في انزال التشابه فيلزم مخالفة ذكرنا ان لا يدل على
كلا المعنيين بالوضع خلافا لقوم لما سذك * واعلم ان النزاع فيما اذا اريد به كل واحد
من معنييه لا المجموع من حيث هو مجموع فانه غير متنازع فيه والفرق بينهما ثابت اذ من
شرط الارادة الخطور بالبال ويجوز ان يكون مرادا لهذا ولذلك ويكون غافلا عن
المجموع من حيث هو مجموع لغفلته عن الهيئة الاجتماعية التي هي احدا جزاء المجموع من
حيث هو مجموع * ويتضح الفرق بان في اعتبار الجمعية بصير كل واحد من المعنيين جزء
المعنى وبدون هذا الاعتبار بصير كل واحد كائنه * ^{فيه الاترى انك لو قلت كل}
من دخل دارى فله درهم يستحق كل داخل دره موقوفه جميع من دخل دارى فله
درهم يستحق جميع الداخلين درهما واحدا * واذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز عند الشافعي
وابن بكر الباقلاني وجاعة من المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشارك كل
واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة
والشمس لا كاستعمال القرء في الخبض والطهر معا واستعمال افعل في الامر بالشئ والتهديد عليه
لانه يتمتع الجمع بينهما * الا عند الشافعي وابن بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد
معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباقرين لا يجب فصار العام عندهما
قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها * وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا
لا حقيقة * وعند اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابن هاشم
وابن عبد الله البصري لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا * فمن جوز ذلك حقيقة نسيك بقوله
تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس فليل اريد بالسجود وهو لفظ واحد معنيان مختلفان
لان سجد الناس وهو وضع الجبهة غير سجد الدواب وهو الخشوع والاصل في الاطلاق
الحقيقة والدليل على ان المراد من سجد الناس وضع الجبهة لان الخشوع تخصيص كثير
من الناس بالسجود دون من عداهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى
الخشوع * وبقوله عز ذكره ان الله وملائكته يصلون على النبي اريد به معنيان مختلفان
لان الملائكة من الله تعالى رجة ومن الملائكة استغفار مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة *
والجواز لا يثبت في الحقيقة قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل
يسبق اليه مفهومه على سبيل البدل فيكون حقيقة في احد معنييه فلو اطلق عليهما كان
بجاءا لكونه مستعملا في غير ما وضع له علاقة مخصوصة وهي تسمية الكل باسم الجزء وفيه
تقليل الاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانه لو كان حقيقة فيهما صار مشتركا بين ثلاثة
معان * واما العامة فقالوا لو جاز استعماله فيهما معا يلزم الجمع بين المتنافيين لكون المستعمل
مريدا لحد مفهومية خاصة ضرورة كونه مريدا للما غير مريدا بالما ايضا لاستعماله في المفهوم

الآخر المستلزم لعدم ارادة الاول باعتبار اصل الوضع فيكون كل واحد من مفهوميه مراداً وغير مراد* بوضحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للعاني والكسوة الواحدة لا يجوز ان يكتسبها شخصان كل واحد بكما لها في زمان واحد فكذا لا يجوز ان يدل اللفظ الواحد على احد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الآخر كذلك ايضا في ذلك الزمان نعم انما يجوز ذلك لو كان كل واحد من مفهوميه جزء المعنى فيكون دلالة على المجموع من حيث هو مجموع وقد اتفقوا انه ليس كذلك* ولانه لا يتحقق مقصود الواضع لانه ما وضعه الا لفرد من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلاء ولا التعريف الا جالي ايضا لانه يصير معلوماً من كل وجه* واما تمسكهم بالآية الاولى فضعيف لان المراد من السجود هو الخشوع والانقياد على ما قيل وهو يعنى الجميع فلا يختلف المعنى* والاوجه ان قوله تعالى وكثير مرفوع بفعل مضمر يدل عليه يسجد الاول اى ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة فيكون يسجد الاول بمعنى الانقياد والخضوع والثاني بمعنى العبادة فيختلف المعنى لاختلاف اللفظ* وكذا تمسكهم بالآية الثانية لان المراد من الصلوة هو العناية بأمر الرسول اظهاراً لشرفه فيعم الرحمة والاستغفار* وتقديراً لآية ان الله يصلى وملائكته يصلون* واما قولهم يجوز ذلك مجاز تسمية للكل باسم الجزء ففساد لان اطلاق اسم الجزء على الكل وعكسه انما يجوز للضرورة بينهما اذ الجزء مستلزم للكل من حيث هو جزء والكل مستلزم للجزء من كل وجه فان الوجه مستلزم للذات والذات مستلزمة لها ايضا فيجوز ذكر الوجه واردة لازمة وعكسه فاما ما نحن فيه فليس من هذا الباب لان اليدوع الذى هو من مفهومات العين لا يستلزم الشمس ولا الباصرة ولا الذهب بوجه وكذا العكس وكيف يستلزمها ولا اتصالها بها بوجه لان حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات العين لا يتوقف على كون الباقي مفهوماته فلا يكون بينهما علاقة بوجه فلا يجوز اطلاقه عليهما مجازاً كما لا يجوز حقيقة لان المجاز ذكر المألوم واردة اللازم* وقبل انه يعنى في النفي دون الاثبات كالنكرة والجامع ان كل واحد منهما يتناول واحداً من الجملة غير عين* وقيل لا يعنى فيه ايضا لما ذكرنا* والجواب عن الاعتبار بالنكرة ان عموماً في النفي انما يثبت ضرورة صدق خبره لا بموجب اللفظ ومثل تلك الضرورة لم يوجد في المشترك فانك لو قلت ما رأيت عينا واردت به اليدوع دون سائر مفهوماته لكنت صادقا وان نعم في ذلك المفهوم بخلاف قولك ما رأيت رجلاً كذا في الميزان ولا يلزم عليه ما لو حلف لا يكلم مواله حيث يتناول عينه الاعلى والاسفل وفيه تعميم المشترك في النفي لان ذلك ليس لوقوعه في موضع النفي بل لان المعنى الذى دعاه الى اليمين وهو بغضه اياهم غير مختلف فيها فلا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ في هذا الحكم بمنزلة العام فان اسم الشئ يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظماً للكل كذا هذا كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله في اصول الفقه ومال الى القول الاول في المبسوط وشرح الجامع قوله (وهذا يفارق الجمل) انما

ولا عموم لهذا اللفظ
وهو مثل الصريم
اسم الليل والصبح
جميعاً على الاحتمال
لا على العموم وهذا
يفارق الجمل

ذكر هذا لأن بعض من صنف في هذا الفن جعل الكتاب قسمين محكما ومتشابها وجعل كل كلام فيه ظهور من انواع المحكم وجعل كل كلام فيه خفاء من اقسام المتشابه وجعل المشترك من انواع المجمل وجعل المجمل بما يعرف بالتأمل في القرائن اذا المذهب عنده ان المتشابه مع جميع اقسامه مما يمكن ان يعلمه الراشح في العلم فالمصنف رحمه الله نفى ذلك وفرق بينهما بما ذكر كذا سمعت من شيخني قدس الله روحه * فان قلت هذا تقسيم معقول سهل المأخذ موافق للكتاب وهو قوله تعالى * هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات * فمن اين وقع هذه التقاسيم المعضلة المخالفة لظاهر الكتاب التي ذكرتموها * قلت كم من شيء يتراعى انه هو الصواب فاذا كشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر ان الحق غيره فانم النظر ان الاقسام المذكورة هل هي موجودة في الكتاب ام لا فاذا وجدت فلا بد من القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه عليك النص فتأمل فيه هل هو مقتضى لقصر الكتاب على القسمين ام لا ولا عمرى انه لا يقتضى ذلك لان قوله تعالى منه آيات محكمات معناه بعضه آيات محكمات وقوله واخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو آيات وتقديره والله اعلم ومنه آيات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما كيف ولم يوجد من طرق القصر وهي العطف كقولك زيد شاعر لا منجم او الافي والاستثناء كقولك ما زيد الاشاعر او انما كقولك انما زيد ذاهب او التقديم كقولك نعيم انا في هذا المقام شيء الا ترى انه لو عطف عليه وآيات اخر مفسرات وآيات اخر بجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه آيات محكمات والباقي متشابهات * واجيب عنه ايضا بان الله تعالى قال * وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم * والمحكم لا يحتاج الى البيان والمتشابه لا يرجح بيانه فلا بد من ان يكون فيه قسم آخر يتوقف على بيان الرسول عليه السلام ليصح اسناد البيان اليه في قوله تعالى * لتبين للناس ما نزل اليهم * فثبت انه ليس بمقتصر على القسمين * ولقائل ان يقول ليس المراد من البيان ما زعمت بل المراد منه التبليغ اذ هو بيان ايضا الا ترى انه عليه السلام امر ببيان ما نزل اليه والبيان الذي اضيف الى جميع ما نزل ليس الا التبليغ فاما بيان المجمل فهو بيان لبعض ما نزل لالكله * والاولى ان يقال ان في الكتاب قسمين يتوقف معرفته على بيان الرسول كالصلوة والربوا والمتشابه لا يرجح بيانه والمحكم لا يتوقف معرفته معناه على البيان فثبت انه لم يقتصر على القسمين وحاصله حينئذ يرجع الى ما ذكرته اولا * وبيان الفرق من وجهين * احدهما ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل في معناه لغة من غير بيان آخر وقسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من اقسام المجمل دون الاول كما زعم المخالف * والثاني ان المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك لا يسمى مشتركا بل هو من اقسام المجمل فعلى الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا مع كونه بجملا وعلى

لان المشترك يحتمل
الادراك بالتأمل في
معنى الكلام لغة

الثاني لا يسمى مشتركا اصلا * والوجه الاول اصح وان كان ظاهر كلام المصنف يشير الى الوجه الثاني لدخول هذا القسم في حد المشترك ولولم يجعل هذا القسم من المشترك لم يكن الحد مانعا * والباء في التأمل للاستعانة وفي برحجان للسببية وكلاهما يتعلق بالادراك * ولغة تمييز للمعنى في قوله معنى الكلام من باب ملا الاناء عسلا * وقوله لغة بعده تمييز عن النسبة * ونظير ما يحتمل الادراك بالتأمل في معناه لغة قوله تعالى * ثلاثة قروء * فان اصحابنا تأملوا في معنى القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال في اصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر لان المجتمع هو الدم والانتقال يحصل بالحيض اذ الطهر هو الاصل * وتأملوا في لفظ الثلاثة فوجدوه دالا على الافراد اكاملة وذلك في الحمل على الحيض فحملوه عليه * ولقائل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لا على الحيض لان الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع قوله (معنى زائد) ثبت شرعا كالربوا فانه اسم للزيادة وهي بنفسها ليست بمرادة لان البيع وضع للاسترباح وكالصلوة فانه اسم للدعاء او تحريك الصلوتين وليس ذلك بمراد بنفسه * او لانسداد باب الترجيح لغة كالتناهل للعطشان والريان والصريم للصبح والليل وكالواوصى بثلاث ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ومات قبل ان يبين بطلت الوصية لان المولى مشترك يتناول الاعلى والاسفل حقيقة واستعمالا ولا يمكن ادخالهما جميعا في الايجاب لاختلاف المعنى لان الاعلى منعم والاسفل منعم عليه ولا يمكن التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فبهم من يقصد الاعلى بالوصية مجازة وشكرا لانعامه ومنهم من يقصد الاسفل اتماما للانعام فلا يوقف على مراد الموصى وربما يؤدي التعيين الى ابطال مراده فلذلك بطلت الوصية * وقال زفر رحمه الله ان الوصية للفريقين وجعله قياس ماله وحلف لا يكلم مواله حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل * ولكن الفرق بينهما ان المقصود في الايصاء مختلف فاما المقصود في اليمين فلا يختلف فيمكن ان يجعل كلامه مجازا عن احدهما بالنظر الى اتحاد المقصود ويتمم باعتبار هذا المجاز * وعن ابي يوسف رحمه الله انه اجاز الوصية وصرفها الى الموالى الذين اعتقوه لان شكر الانعام واجب واتمامه مندوب فصار صرفها الى اداء الواجب اولى * والجواب ان هذا الوجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم * وعن محمد رحمه الله انه قال اذا اصطلموا على احده صبح لان الجهالة تزول به كافي مسئلة الاقرار لاحد هذين كذا في جامع المصنف وشمس الائمة رحمهما الله * والحاصل ان الحمل قسمان ما ليس له ظهور اصلا كالصلوة والزكاة والربوا وماله ظهور من وجهه كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح فانه ظاهر في ان المتكلم اراد هذا اوداك ولم يرد شيئا آخر ولكنه مجمل في تعيين ما اراده من المعنيين فقوله لمعنى زائد ثبت شرعا اشارة الى القسم الاول وقوله او لانسداد باب الترجيح لغة اشارة الى القسم الثاني قوله (واما المأول فكذا) قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأي وهما ليسا

برحجان بعض
الوجوه على البعض
فقبل ظهور الرجحان
سمى مشتركا فاما
المجمل فلا يدرك
لغة لمعنى زائد ثبت
شرعا او لانسداد
باب الترجيح لغة
فوجب الرجوع فيه
الى بيان المجمل على
ما بين ان شاء الله
تعالى واما المأول
فأترجح من المشترك
بعض وجوهه
بغالب الرأي

بلازمين فان صاحب الميزان ذكر فيه ان الخفي والمشكل والمشكل والمجمل اذ الحقها
 البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال الاشكال اى الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر
 الواحد والقياس يسمى مأولا * وذكر في التقويم بعد ذكر المأول وتفسيره كما
 فسر الشيخ هنا وكذا المراد من الكلام متى خفي لدقته فوضح بالرأى كان مأولا *
 وقال صدر الاسلام المأول اسم لمشارك تناول بعض مادخل تحته بدليل غير مقطوع
 به من القياس ونحوه ثبت بما ذكرنا ان القيد ليس بلازمين فعلى هذا يكون المراد
 من قوله من المشترك ما فيه نوع خفاء ومن غالب الرأى ما يوجب الظن فيكون تفسير
 الكلام المأول ما ترجح بمافيه خفاء بعض وجوهه بدليل ظني فقوله ما ترجح بعض وجوهه
 بمنزلة الجنس فدخل فيه المفسر بقوله بدليل ظني احتراز عنه * وقوله بمافيه خفاء
 ليس بلازم ايضا لان الظاهر والنص يقبلان التأويل ايضا قال شمس الائمة المفسر
 فوق الظاهر والنص لان احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر * فالاولى ان
 يجعل قوله من المشترك زائدا لاعتبار عافيه خفاء او يحول بمعنى المحتمل اى المأول
 ما ترجح من اللفظ المحتمل بعض محتملاته ليتناول الجميع ولكنه خلاف الظاهر فان
 سياق كلامه يدل على ان المراد هو المشترك الذى سبق ذكره فان المعرفة اذا اعيدت
 معرفة كانت الثانية عين الاولى * وقيل في حد التأويل هو اعتبار احتمال بعضه
 دليل بصير به اغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر * ثم قيل انما دخل
 المأول في اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللغة لان اضافة
 الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم فى المنصوص عليه مضافا الى
 النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان فى غير محل النص مضافا الى العلة بخلاف
 المفسر لان التفسير اللاحق به مثله فى القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر وهذا
 كالمجمل اذ لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب
 الحكم بنفسه قطعا لان بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر
 الواحد الا ترى ان خبر الواحد وهو قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد
 تمت صلواتك لما التحق بآنا بقوله تعالى * اقيموا الصلوة * ثبتت فرضية القعدة الاخيرة
 لما ذكرنا * قال العبد الضعيف اصلح الله شأنه اما قولهم المأول من اقسام النظم بالطريق الذى
 ذكرنا فمشكل لانه ان كان يستقيم فيما اذا ترجح بعض وجوه المشترك بالرأى فلا يستقيم فيما
 اذا ظهر المراد من الخفي او المشكل بالرأى ولا فيما اذا حل الظاهر او النص على بعض
 محتملاته بدليل ظني لانها ليست من اقسام الصيغة واللغة الا ان يجعل قوله من المشترك
 قيد الازم عند المصنف وفيه تعسف * واما قولهم المجمل اذ لحقه البيان بخبر الواحد
 يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكرنا ولان مثل هذا البيان لا يوجب الكشف
 لكونه ظنيا مثل القياس فكيف تثبت به الفرضية فانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة

وهو مأخوذ من
 آل يؤل اذا رجع
 واولته اذا رجعته
 وصرفته لانك لما
 تأملت فى موضع
 اللفظ فصرفت اللفظ
 الى بعض المعاني
 خاصة

والثبوت فان خبر الواحد لا يثبت الفرضية وان كان قطعي الدلالة وكذا العام المخصوص وان كان قطعي الثبوت وای فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرأى الذى هو وطنى وبين معرفة المراد من الجمل بخبر الواحد الذى هو وطنى * واما استدلالهم بالقعدة فقاد لا نالاسلم انها فرضية بل هى واجبة ولكن الواجب نوعان واجب فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عذابی حنیفة رحمه الله حتى منع تذكر صحة الفجر كتذكر العشاء و واجب دون الفرض فى العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لانفسد الصلوة فالقعدة من القسم الاول فذلك سمياها فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحداها او يضل فلا الاترى ان ابا بكر الاصم ومالك لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضى الله عنهما بانكارهما بواى النقد مع حقوق البيان بأية الربوا فى الاشياء الستة * ولم يكفر من انكر تقدير فرض المسخ بالربع مع حقوق خبر المغيرة بآنا بمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم حتى قال بعض اصحابنا بالتقدير بثلاثة اصابع والشافعى بالقطر ومالك بالاستيعاب وكيف ثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفى ثبوته بآنا شبهة اولته بضم التاء اذا رجعته وصرفته بفتح التائين * وصار ذلك عاقبة الاحتمال اى احتمال اللفظ اياه * قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله اى عاقبة امر الكتاب وما يؤول اليه من تين صدقه وظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد قوله (وليس هذا كالجمل) اى ليس المأول على التفسير الذى قلنا كالجمل الذى عرف معناه ببيان الجمل فان ذلك مفسر وليس بمأول وكذا الظاهر او النص او المشكل او غيرها اذا التحق به بيان قاطع فهو مفسر لا مأول فلا يكون ما ذكر مختصا بالجمل ولكن غرضه اثبات الفرق بين التفسير والتأويل لان الحديث المذكور يقتضى حرمة تفسير القرآن بالرأى بآكد الوجوه واجماع الامة من حيث العمل على استخراج معانى القرآن بالرأى يقتضى الجوار ولا بد من التوفيق ففرقوا بينهما وقالوا انتهى و ارد عن التفسير دون التأويل * ثم اختلفوا فى الفرق فقيل التفسير هو الاخبار عن شان من نزل فيه وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة رضى الله عنهم لانهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأى والتأويل هو تبين ما يحتمله اللفظ من المعانى ولهذا قيل التفسير للصحابة والتأويل للفقهاء * وقيل التفسير بيان لفظ لا يتحمل الاوجه او احدا والتأويل توجيه لفظ يتوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر عنده من الالهة * وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان قام دليل مطوع به على المراد يكون تفسير صحيحا مستحسنا وان قطع على المراد لا بدليل * قطوع به فهو تفسير بالرأى وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لا يامن ان يكون كذا * فاما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأى دون القطع فيقال يتوجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه او جهة لشهادة الاصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى كذا فى شرح التأويلات فالمصنف اختار قول الشيخ ابى منصور رحمه الله قوله (مأخوذ من كذا) مدار تركيبه لا يفرى على الكشف لما ذكر * ومنه يقال سمرت البيت اى كنيسته *

فقد اولته اليه وصار
ذلك عاقبة الاحتمال
بواسطة الرأى قال الله
تعالى * هل ينظرون
الا تأويله اى عاقبه
وليس هذا كالجمل
اذا عرفت بعض
وسببه ببيان الجمل
فانه يسمى مفسرا لانه
عرفت بدليل قاطع
فسمى مفسرا اى
مكشوقا كشفا بلا شبهة
مأخوذ من قولهم
اسفر الصبح اذا اضاء
اضاءة لا شبهة فيه
وسمرت المرأة عن
وجنها اذا كشفت
النقاب فيكون هذا
اللفظ مقلوبا من
من التفسير

ومنه السفير لانه يكشف مراد اثنين وسافر الرجل انكشف عن البنيان ومنه السفر لانه يكشف عن اخلاق المرء واحواله * فيكون هذا اللفظ اى التفسير مقلوبا من التفسير ومعناها واحد وهو الكشف والاظهار على وجه الاشبه فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير كجذب وجذب وطمس وطمس الا انه قيل السفر كشف الظاهر لما ذكرنا والفهر كشف الباطن ومنه التفسر للقارورة التي يؤتى بها عند الطيب لانها يكشف عن باطن العليل فسمى كشف المعاني تفسيرا لانه كشف باطن الالفاظ قوله (وهذا معنى قول النبي) اى ما ذكرنا ان التفسير هو الكشف بلاشبهة هو المراد من التفسير المذكور في الحديث * وقوله عليه السلام فليتبوا امرئى الخبر اى فقد تبوا اى اتخذ النار منزلا * قضى بتأويله الباء للاستعانة والضمير فى انه راجع الى الحاصل بالتأويل والاجتهاد اى حكم بان ما صرفت الالفاظ اليه واجتهدت فى استخراجها هو مراد الله تعالى * وفى هذا اى الحديث ابطال قولهم لما ذكر * وما روى عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب اراد به فى حق العمل اى يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويؤجر عليه وان كان خطأ عند الله تعالى او اراد ان كل مجتهد مصيب فى المقدمات ولكنه يقع فى الخطأ بعد ذلك ان اصاب الحق غيره قوله (الظاهر اسم لكذا) المراد من الظاهر هو المصطلح اى الشئ الذى يسمى ظاهرا فى اصطلاح الاموليين * ومن قوله ما ظهر الظهور الغوى فلا يكون فيه تعريف الشئ بنفسه اذ الاول بمنزلة العلم فلا يراعى فيه المعنى * وقيل هو مادل على معنى بالوضع الاصلى او العرفى ويشتمل غيره احتمالا مرجوحا * وقيل هو مالا يفتقر فى افادته لمعناه الى غيره قوله (واما النص فكذا) اعلم ان اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقرن بالظاهر صار نصا وشرطو فى الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص * قالوا لو قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا فى مجئ القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا فى مجئ القوم لكونه مقصودا بالسوق * وهذا لان الكلام اذا سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته * قالوا واليه اشار المصنف بقوله بمعنى من المتكلم لافى نفس الصيغة ويقول فاذداد وضوحا على الاول بان قصده وسبق له * قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الأئمة رحمه الله ذكر فى اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم * وقوله جل ذكره * واحل الله البيع * وقوله عز اسمه * فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة * وهكذا ذكر القاضى الامام ابو زيد فى التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر فى اصول الفقه ايضا * ورأيت فى نسخة اخرى من تصانيف اصحابنا

وهذا معنى قول النبي عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوا مقعده من النار اى قضى بتأويله واجتهاده على انه مراد الله تعالى لانه نصب نفسه صاحب وحى وفى هذا ابطال قول المعتزلة فى ان كل مجتهد مصيب لانه يصير الثابت بالاجتهاد تفسيرا وقطعا على حقيقته مرادا وهذا باطل واما القسم الثانى فان الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر فى الاطلاق وقوله تعالى احل الله البيع هذا ظاهر فى الاحلال واما النص فما ازداد

وضوحا على الظاهر
بمعنى من المتكلم لا
في نفس الصيغة
ماخوذ من قولهم
نصصت الدابة اذا
استخرجت بتكلفك
منها سيرافوق سيرها
المعتاد وسمى مجلس
العروس منصة
لانه ازداد ظهورا
على سائر المجالس
بفضل تكلف اتصال
به ومثاله قوله تعالى
فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثني
وثلاث ورباع فان
هذا ظاهر في الاطلاق
نص في بيان العدد
لانه سبق الكلام
للعدد وقصده
فازداد ظهورا على
الاول بان قصده
وسبق له ومثله قوله
تعالى * واحل الله
البيع وحرم الربوا *
فانه ظاهر للتحليل
والتحريم نص للفصل
من البيع والربوا
لانه سبق الكلام
لاجله فازداد
وضوحا بمعنى من
المتكلم لا بمعنى في
صيغته وحكم الاول

في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا
اجالة روية نظيره في الشرعيات قوله تعالى * يا ايها الناس اتقوا ربكم * وقوله تعالى * الزانية
والزاني * وذكر السيد الامام الاجل ابو لقاسم السمرقندي رحمه الله الظاهر مظهر
المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر بفهم منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد
وكالتهى يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه فثبت بما ذكرنا ان عدم السوق في الظاهر
ليس بشرط بل هو مظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس
الائمة وغيره في ايراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق والارى ان احدا
من الاصوليين لم يذكر في تحديده لظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه
الكل * وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله
تعالى * وانكحوا الايامي منكم * مع كونه مسوقا في اطلاق الشكاح وبين قوله تعالى * فانكحوا
ما طاب لكم * مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان ثبت
لاحدهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند التعارض كاخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان
يثبت لاحدهما منزلة على الآخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعاني * بل ازدياده
بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او شيئا يدل على ان
قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالفرقة بين البيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل بسباق
الكلام وهو قوله تعالى * ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا * عرف ان الغرض اثبات
الفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فاني يتمثلان ولم يعرف
هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا * يؤيد ما ذكرنا
ما قال شمس الائمة رحمه الله واما النص فايزداد بسانا بقرينة تقتزن باللفظ من المتكلم
ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام في اثناء
كلامه وقال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام * وقال الامام
اللامشي النص مافيه زيادة ظهور سبق الكلام لاجله واريد بالاسماع باقتران صيغة
اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى * واحل الله البيع * نص في التفرقة بين البيع والربوا
حيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة * واما قوله بمعنى من المتكلم لافي
نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على الظاهر
ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه
هو الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة
بل بالقرينة السابقة التي تدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة ولو ازداد وضوحا بمعنى
يدل عليه صيغة بصير ففسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر * يقال الماشطة تنض
العروس فتقعدها على المنصة بفتح الهم وهي كرسيا لتزى من بين النساء قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم * أي ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاقي في آية التحريم *

ثبوت ما انتظمه يقينا وكذلك الثاني الان هذا عند التعارض اولى منه

وقيل ماذهابا الى الصفة لأن ما سؤال عن الصفة كما ان من سؤال عن الذات ولأن الاناث من العقلاء يجرى مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى * او ما ملكت ايمانهم * مثني وثلاث ورباع * معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت التصريف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها وهي نكرات يعرفن بلام التعريف تقول فلان ينكح المثنى والثلاث والرابع ومحلهن النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم * معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعاً اربعا كذا في الكشف * وقيل ما طاب اى ما ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان نكاح الصغار جائز * ظاهر في الاطلاق اى في اباحة نكاح ما يستطيه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة * وقيل في اختياره لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة ينافي صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الا كهي كما قال تعالى * ولقد كرّمنا بنى آدم * وصيرورتها مملوكة مصيبة للآء المهيين ينافي التكريم الا انه ابيح للضرورة على ما عرف في قوله الاطلاق اشارة الى ازالة هذه الحرمة * الضمير في لانه للشان * وقصده اى قصد العدد بالسوق * فازداد هذا الكلام وهو قوله تعالى * فانكحوا الى قوله رباع * وضوحا على الاول وهو قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسبق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول قوله (وحكم الاول) وهو الظاهر تبوت ما انتظمه يقينا كما كان او خاصا وكذا الثانى وهو الص علما كان او خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابوالحسن الكرخي وابوبكر الجصاص واليه ذهب القاضي ابوزيد ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال عامة مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعاً ووجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى من ذلك وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وهو بناء على ان العام الخالى من قرينة الخصوص يوجب العلم واهمل قطعاً عندنا وعندهم بخلافه لاحتمال الخصوص في الجملة وكذا كل حقيقة محتمل للمجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع كذا في الميزان * وحاصله ان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيداً لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كخبر الواحد والقياس وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذى لا تدل عليه قرينة لان الناشئ عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه والاحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة بل بالسفر الذى هو سبب المشقة والفراس الذى هو دليل الاعلاق والاحتلام الذى هو دليل اعتدال العقل وسيأتى بيان هذا بعد ان شاء الله تعالى * وذكر الغزالي رحمه الله في المستصفى الظاهر هو الذى يحتمل التأويل والنص هو الذى لا يحتمله ثم قال النص يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة اوجه * الاول ما أطلقه الشافعى فانه سمي الظاهر نصاً فهو

وحكم الاول تبوت
ما انتظمه يقينا
وكذلك الثانى الا ان
هذا عند التعارض
اولى منه

منطلق على اللغة ولا مانع في الشرح والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت
الطبية رأسها اذا رفعت وظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر وهو اللفظ الذي يغلب
على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص
* الثاني وهو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لاعلى قرب ولا على بعد كالتحسنة
مثلا فانه نص في معناه لا يحتمل شيئا آخر فكل ما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة
سمى بالاضافة الى معناه نصا في طرفي الاثبات والنفي اعني في اثبات المسمى ونفي
ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو
بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا
ومجتمعا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لالى معنى واحد * الثالث التعبير بالنص بما لا يتطرق
اليه احتمال مقبول بعضه دليل اما الاحتمال الذي لا بعضه دليل فلا يخرج اللفظ عن
كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثاني ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا وبالوضع
الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا جبر في اطلاق النص
على هذه المعاني الثلاثة لكن الاطلاق الثاني اوجه واشهر وعن الاشتباه بالظاهر بعد *
فظهر بهذا ان موجب الظاهر والنص على التفسير الذي اختاره مشايخنا ظني عند اصحاب
الشافعي فاما على التفسير الذي اختاروه فقطعي كالمفسر (وقوله الا ان هذا) اي النص
استثناء منقطع من المساواة التي دل عليها قوله وكذا الثاني فيكون بمعنى لكن * اولى
منه اي من الظاهر لان النص لما كان اوضح بآنا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين
الدليلين بخلاف العكس لا يمكن حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولا نا
انما لم تعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل بعضه فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة
النص وجب حمله عليه * ونظير التعارض بين الظاهر والنص من الكتاب قوله تعالى
* وَاَحْرَ لَكُمْ مَا وَرَأَ ذَلِكَ * مع قوله تعالى * فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنْ امْسَاءِ مِثْنَى وَثَلَاثَ
وَرَبَاعَ * قَان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بمومه واطلاقه جواز
نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء
الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه * ومن السنة قوله عليه السلام لا صلوة الا بفتح
الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام له قراءة فالاول ظاهر في نفي
الجواز عام في كل صلوة لان لا هذه لنفي الجنس فيتناول صلوة المقتدى والمنفرد والثاني
نص لانه اشد وضوحا في افادة معناه من الاول لان استعمال لالنفي الفضيلة واستعمال العام
في بعض مفهوماته شائع ذابح فيتعارضان في حق المقتدى فيعمل بالنص ويحمل الاول على
المنفرد اذ على نفي الفضيلة قوله (واما المفسر فما ازداد) اي فكلام ازداد وضوحا على
النص لان احتمال التأويل منقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم فيه * سواء كان
ذلك الوضوح بسبب معنى في النص * بان كان اي النص مجتمعا وهو تسامح في العبارة

واما المفسر فما ازداد
وضوحا على النص
سواء كان بمعنى في
النص او بغيره بان
كان مجتمعا فلحقه بيان
قاطع

لان النص لا يكون مجملا بالنسبة الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ او الكلام ههنا * وقوله بان كان مجملا بدل من قوله بمعنى في النص بتكرير العامل * فلحقه بيان قاطع احتراز عما ليس بقاطع ثبوتا او دلالة حتى لا يصير المجمل مفسرا بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة ولا بيان فيه احتمال وان كان قطعي الثبوت بل هو بعد في حيز التأويل وان كان خرج عن حيز الاجال * ولهذا قال فانسده باب التأويل نتيجة لقوله بيان قاطع اى بيان قاطع لا يحتمل الكلام التأويل بعد لحوقه به * وان كان النص اى اللفظ عاما وهو بيان لقوله بغيره على طريقة اللف والنشر ومن حقه ان يعاد حرف الجر ويقال او بان كان عاما الا ان الشيخ لم يلتفت الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدونه * وحاصله ان البيان كما يلتحق بالكلام للتفسير يلتحق به للتأكيد والتقرير وبيان التفسير سببه معنى في نفس الكلام وهو الاجال اما بيان التقرير فسيبه ارادة المتكلم لامعنى في الكلام لانه ظاهر في افادة معناه لا يحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما ثبت بارادة المتكلم فالتحقاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال * وقيل معنى قوله بمعنى في النص ان البيان يكون متصلا به كما في قوله تعالى * ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا * فسر الهلوع الذى كان مجملا ببيان متصل به * سئل احدين يحى ما الهام فقال قدفسره الله ولا يكون تفسير ايين من تفسيره وهو الذى اذانه شر اظهر شدة الجزع واذا ناله خير يخل به ومنعه الناس وكفى النظير المذكور في الكتاب * ومعنى قوله بغيره ان لا يكون بيانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام اخر كالصلوة والزكاة ثبت تفسيرهما بقول النبي وافعاله لا بيان متصل به فالثالث المذكور في الكتاب على التف. ير الاول من القسم الثانى وعلى التفسير الثانى من القسم الاول والصلوة والزكاة على العكس من ذلك والهلوع على التفسيرين من القسم الاول قوله (جمع) اى صيغة * عام اى معنى * وانما ذكرهما لان صيغة الجمع قد يسلب عنها معنى العموم بدخول اللام كفى قوله لا تزوج النساء وقد ذكر ويراد به الواحد مجازا كما في قوله تعالى واذا قالت الملائكة يا مريم قيل المراد جبريل عليه السلام * ويصلح هذا المثل نظيرا للاقسام الاربعة لان قوله تعالى فنجدا الملائكة ظاهر في مجود الملائكة وبقوله كلهم ازداد وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله اجعون انقطع الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو اخبار لا يقبل النسخ فيكون محكما * وحكمه الاجاب قطعا وهذا لا خلاف فيه لاحد من اهل العلم * (قوله بلا احتمال تخصيص ولا تأويل) اشارة الى رجحانه على النص قال المصنف رحمه الله في شرح التوقيم وحكمه اعتقادا في النص وانه لا يحتمل التأويل فيكون اولى من النص عند المقابلة * قال شمس الائمة رحمه الله مثاله ما قال عباؤنا فمين تزوج امرأة شهرا يكون ذلك متعة لانكاحا لان قوله تزوجت نص لا سكاك ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر ورجحنا النص

فانسده التأويل
او كان عاما فلحقه
ما انسده به باب
التخصيص مأخوذا
بما ذكرنا وذلك مثل
قوله تعالى فمجدد
الملائكة كلهم
اجعون فان الملائكة
جمع عام محتمل
للتخصيص فانسد باب
التخصيص بذكر
الكل وذكر الكل
احتمل تأويل التفرق
فقطعه بقوله اجعون
فصار مفسرا وحكمه
الاجاب قطعا بلا
احتمال تخصيص
ولا تأويل الا انه
يحتمل النسخ و
التبديل

على ذلك المفسر فكان متعة لانكاحا وذ كر غيره نظير التعارض بينهما قوله عليه السلام
 المستحاضة يتوضأ لكل صلوة مع قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة يتوضأ لوقت كل صلوة قال
 لأن الاول مسوق في مفهومه فكان نصا ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام يستعار للوقت والثاني
 لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ولكن الاولى ان يجعل هذا نظير تعارض
 الظاهر مع النص او المفسر لما بينا ان الاعتبار لازدياد الوضوح لا لسوق * الا انه اى
 المفسر يحتمل النسخ اى في نفس الامر لاهذا المثال فانه من الاخبارات والخبر لا يحتمل
 النسخ ونعني به المعنى القائم باللفظ لانه يؤدي الى الكذب او الغلط وهو محال على الله
 تعالى فاما اللفظ فيجوز ان يجري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق
 بهذا الظم جواز الصلوة وحرمة القراءة للجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا يحتمل
 الاستثناء فان ابليس استثنى من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا
 الاحتمال يقطع بعد تمام الكلام لان الاستثناء لا يصح متراجعا فاما احتمال النسخ فباق لانه
 لا يثبت الامتراجعا * فاذا ازداد اى المفسر قوة واحكم المراد به الباء يتعلق بالارادة
 وضمن احكم معنى امتنع او امن اى امتنع المعنى الذى اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وهما
 متراد فان ههنا * سمي محكما * فظهر بما ذكر انه لا بد من ككون الكلام في غاية
 الوضوح في افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين
 من اصحابنا * ومنهم من لم يشترط ككونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل
 الاوجه واحد * وقيل هو ما في العقل بيانه * وقيل هو النسخ وقيل هو ما وقف عليه
 ويفهم مراده * وقيل هو ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه * والمتشابه
 على اضدادها * وقيل هو ما فيه الفرائض والحدود * وقيل ما فيه الحلال والحرام
 والاصح هو الاول لان ما اخذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم اى مأمون
 الانتقاض واحكمت الصنعة اى امنت نقضها وتبديلها * وقيل هو مأخوذ من قولهم
 احكمت فلانا عن كذا اى منعه * قال الشاعر بنى حنيفة احكموا سفهاءكم * انى اخاف
 عليكم ان اغضبوا * ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار والفساد فالحكم بمنع من احتمال
 التأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل والهدا سمي الله تعالى المحكمات ام الكتاب اى
 الاصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد وسميت مكة ام القرى لان الناس
 يرجعون اليها للحج وفي اخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال
 النسخ والتبديل لذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون
 لمانى في ذاته بان لا يحتمل التبدل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته
 جل جلاله وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحى بوفات
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله (تقابل هذه الوجوه)
 انما اختار لفظ المقابلة الذى هو اعم من التضاد الذى ذكره غيره ليكنه بيان تحقيق

فاذا ازداد قوة واحكم
 المراد به عن احتمال
 النسخ والتبديل
 سمي محكما من احكام
 البناء قال الله تعالى
 منه آيات محكمات هن
 ام الكتاب واخر
 متشابهات وذلك
 مثل قوله تعالى ان
 الله بكل شئ عليم
 واما الاربعة التى
 تقابل هذه الوجوه
 فالحق اسم لكل

المقابلة ونهاية الخلاف بقوله بعارض غير الصيغة ولا يرد عليه من السؤال ماورد على غيره فلا يحتاج الى جواب ضعيف لا يقبله السائل * (قوله ما شته معناه وخفي مراده) قيل ما شته معناه من حيث اللغة وخفي مراده اى الحكم الشرعى كما ان معنى السارق لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية اشتبه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما * والاشبه انهما يذنان عن معنى واحد بمنزلة المترادفين ولهذا لم يذكر الاول في المختصر والتقويم * بعارض غير الصيغة اى خفي بسبب عارض لا ان يكون ابغض خفيا في نفسه فان آية السرقة ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنها خفية في الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسمين اخرين يعرفان بهما واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني فبعدا بهذه الواسطة عن اسم السرقة فلهذا خفيت الآية في حقهما * وقوله لا ينال الا بالطلب تأكيد * وفي قوله وذلك اى الخفي مثل الطرار والنباش تسامح لانهما ليسا بخفيين بل آية السرقة خفية في حقهما ولكن لما حصل القصود وهوفهم المعنى لم يلتفت الشيخ الى جانب اللفظ * والاول اربقال وذلك مثل آية السرقة في حق الطرار والنباش كما ذكر هو في شرح التقويم وغيره في تصانيفهم * ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى العارض اى العارض الذى صارت الآية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيه بعد * وذكر شمس الأئمة بعارض في الصيغة مكان قول المصنف بعارض غير الصيغة وعنى به ان الخفا في الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض وهو ما ذكرنا لا ان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكره الشيخ رحمه الله * وقيل المراد من الصيغة في كلام المصنف نظم الآية والمراد منها في كلام شمس الأئمة صيغة الطرار والنباش مثلا ولا اختلاف اذا بين كلاميهما ولكن الوجه هو الاول (قوله هم المشكل) * في ثم اشارة الى تباعد رتبة المشكل في الخفاء عن الخفي لانه في ادنى درجات الخفاء وفوق المشكل (وقونه وهو الداخل في اشكاله) اشارة الى مأخذه قال شمس الأئمة المشكل مأخوذ من قولهم اشكل على كذا اى دخل في اشكاله وامثاله وهو اسم لما يشبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الابدليل يتميز به من بين سائر الاشكال * وقال القاضي الامام هو الذى اشكل على السامع طريق الوصول الى المعاني لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض حتى كاد المشكل يلحق بالمحمل وكثير من العلماء لا يهتمون الى الفرق بينهما قوله (وهذا الغموض في المعنى) اى الاشكال انما يقع لغموض في المعنى * قيل نظيره قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * فانه مشكل في حق الفهم والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر في الظاهر مرادا وللفهم والانف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبهه بالباطن كذلك على ما عرف فاشكل

ما شته معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب وذلك مأخوذ من قولهم اخفي فلان اى استتر في مصره بحيلة عارضة من غير تبديل في نفسه فصار لا يدرك الا بالطلب وذلك مثل النباش والطارار وهذا في مقابلة الظاهر ثم المشكل وهو الداخل في اشكاله وامثاله مثل قولهم احرم اى دخل في الحرم واشتق اى دخل في الشتاء وهذا فوق الاول لا ينال بالطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليمتيز عن اشكاله وهذا لغموض في المعنى

امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقنا هما بالظاهر احتياطاً ثم وجدنا داخل العين خارجاً من الوجوب مع ان له شبهاً بالظاهر وشبهاً بالباطن حقيقة وحكماً أما حقيقة فظاهر وأما حكماً فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكنحل لا يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة فتأملنا فيه فوجدناه خارجاً للتعذر كالباطن لان اتصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس في اتصاله الى داخل الفم والانف حرج فيبقى داخل تحت الوجوب هذا هو معنى التأمل بعد الطلب * فلت هذا معنى قهوى لطيف الا ان مذكروه لا يصلح نظيراً للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس مذكروه كذلك لأن معنى التطهر لغة وشرعاً معلوم ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى السرر والنباش فكان من نظائر الخفي لامن نظائر المشكل * وذكر شمس الأئمة الكردي رحمه الله ان من نظائره قوله تعالى * ليلة القدر خير من ألف شهر * ولا بد من ان توجد ليلة القدر في كل اثني عشر شهراً فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان مشكلاً فبعد التأمل عرف ان المراد ألف شهر ليس فيها ليلة القدر لآلف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لانها توجد في كل سنة لآلحة فيؤدي الى ما ذكرنا قلت ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ يس يريد بها وجه الله غفر الله له واعطى من الاجر كأنما قرأ القرآن اثنيتين وعشرين مرة وفي رواية من قرأ سورة يس كان كن قرأ القرآن عشر مرات ففيه تفضيل الشيء على نفسه ايضاً فبعد التأمل عرف ان معناه فكأنما قرأ القرآن عشر مرات او اثنيتين وعشرين مرة بدونها لآلحها * ومن نظائره قوله تعالى * فأتوا حرثكم اني شتم * اشتبه معناه على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى ابن فعرف بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلاله حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى * واما نظير الاستعارة البديعة فقوله تعالى * قوارير من فضة * فالقوارير لا يكون من الفضة وما كان من الفضة لا يكون قوارير ولكن للفضة صفة كمال وهي نقاسة جوهره وبياض لونه وصفة نقصان وهي انها لا تنصفو ولا تنشف وللقارورة صفة كمال ايضاً وهي الصفا والشفيف وصفة نقصان وهي خساسة الجوهر فعرف بعد التأمل ان المراد من كل واحد صفة كماله وان معناه انها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها * قوله عز اسمه * فصب عليهم ربك سوط عذاب * فلا صب دوام ولا يكون له شدة ولا سوط عكسه فاستعير العذب للدوام والسوط للشدة اي ازل عليهم عذاباً شديداً دائماً * وقيل ذكر العذب اشارة الى انه من السماء من عند الله ذكر السوط اشارة الى ان ما احل بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما عذبهم في الآخرة كالسوط اذا فيس الى سائر

اول استعارة بديعة
وذلك يسمى غريباً
مثل رجل اغترب
عن وطنه فاختلف
بشكله من الناس
فصار خفياً بمعنى
زائد على الأول

ما يعذب به * وقوله جل ذكره * فأذاقهم الله لباس الجوع والخوف * فاللباس لا مذاق ولكنّه يشمل الظاهر ولاثره في الباطن والاذقة اثرها في الخارج ولا تشمل لها فاستعبرت الاذقة لما يصل من اثر الضرر الى الباطن واللباس اشمول فكانه قيل فاذا قمم ما غشيهم من الجوع والخوف اي اثرهما وصل الى بواطنهم مع تزيينه شاملهم * وبيان النظائر الثلاثة منقول من العلامة شمس الأئمة الكركري رحمه الله * واعلم ان معنى الطلب والتأمل ان ينظر اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتأمل في استخراج المراد منها كما اذا نظر في كلمة انى فوجدها مشتركة بين معنيين لاثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموقع دون اين فحصل المقصود وكذا اذا نظر في قوله تعالى * ليلة القدر خير من الف شهر * فوجدها الا على مفهومين احدهما ان يكون خير من الف شهر متواليه والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متواليه ولاثالث لهما ثم تأمل فيهما فوجدها بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر المراد وقس عليه الباقي قوله (ثم انجمل) اي بعد المشكل الجمل ومعناه فوقه لانه لما بدأ بيان ادنى درجات الخفاء او لا كان كل ما بعده اعلى رتبة منه في الخفاء * ما ازدجت فيه المعاني اي تدافعت بمعنى يدفع كل واحد سواء لانه شمل معاني كثيرة * وقوله المعاني * ليس بشرط لصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير مجملا اذا انسديه باب الترجيح كما مر * والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ * والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك في اصل الوضع الا ان التوارد ههنا اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان الجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهويع قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لان تعداد باب الترجيح فيه كما مر في القسم الاخير توارد المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم * وقيل قوله ما ازدجت فيه المعاني زائد في التحديد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبهه المراد اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الأئمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار الجمل * وقال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان * وقال آخر هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان يقترب به * قلت لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لا ضمير في ترك التكلف وبيان سبب الاشتباه * واعلم ان البيان اللاحق بالجمل قد يكون بيانا شافيا وبصير الجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد يكون غير شاف وبصير الجمل به مأولا كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله تعالى عنه خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا * وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتأمل لان الجمل يمثل هذا البيان

ثم الجمل وهو ما
ازدجت فيه المعاني
واشتبه المراد
اشتباها لا يدرك
بنفس العبارة بل
بالرجوع الى
الاستفسار ثم الطلب
ثم التأمل وذلك مثل
قوله تعالى وحرم
الربوا فانه

يخرج عن حيز الاجال الى حيز الاستكمال بخلاف الاول * والى ما ذكرنا اشار القاضي
الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم بقوله ثم بعد البيان يلزمه ما يلزم بالمفسر او الظاهر
على حسب اقتران البيان به * فالشيخ لما اراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال
لا بد فيه من الاستفسار اولاً ثم قد يحتاج فيه الى ما يحتاج اليه في المشكل وهو الطلب
والتأمل ولهذا قدم نظير المجلد الذي يحتاج الى الطلب والتأمل بعد البيان وهو الربوا
على المجلد الذي لم يحتاج الى امر آخر بعد البيان كالصلوة والزكاة * وبيان ما قلنا
انه يصير مشكلاً بعد البيان ان الربوا مع اجاله اسم جنس محلي باللام فيستغرق جميع انواعه
والنبي عليه السلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاجماع فبقى الحكم فيما
وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون مجملًا فيما سواها الا انه لما احتمل
ان يوقف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان نسيه مشكلاً فيه لا مجملًا وبعد الادراك
بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار ما أولاً فيه ايضاً صار تقدير الكلام لا بد من الرجوع
الى الاستفسار في كل انواعه ثم الطلب والتأمل في البعض * قبل معنى الطلب طلب
المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل في صلاحه للتعبية والظهار ان المراد هو الطلب والتأمل
في اللفظ لازالة الخفا كما في المشكل لان الطلب والتأمل كما ذكرنا لا يختصان بالمجمل بل
يكونان في المفسر والنص ايضاً قوله (لا يدرك بمعنى اللغة بحال) فان مناطق الزيادة
التي يدل عليه لفظ الربوا واذاء الدعاء والثناء اللذان يدل عليهما لفظ الصلوة والزكاة لم
يبقى مرادين يقيان ونفقات هذه اللفظ الى معان اخرى شرعية امام مع رعاية المعنى اللغوي
او بدوئها فلا يوقف عليه الا بالتوقيف كما في الوضع الاول * انقطع به اي بالاعتراض اثره فلا
يوقف عليه الا بعد الاستفسار * وذكر في نسخة وانه على مثال رجل غاب عن بلدته
ودخل بلدة اخرى لا يعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه بل بالرجوع الى اهل بلدته حتى
لو شهد لا يحل للقاضي ان يقضي بشهادته ولا للزكي ان يعدله الا بالرجوع الى اهل بلدته
لتعرف حاله * فان طريق دركه متوهم اي مرجوم من جهة المجلد وطريق درك المشكل قائم
اي ثابت بدون بيان يلحق به بل يعرف بالتأمل في مواضع اللغة قوله (الا التسليم)
استثناء منقطع من لا طريق * قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة فان التشابهات تنكشف
يوم القيامة * وهذا اي ما ذكرنا من تفسير التشابه وهو الذي لا طريق لدركه اصلاً
قوله (وعندنا لاحظ للراخين الا التسليم استثناء متصل من لاحظ اي ليس له
موجب سوى اعتقاد الحقيقة فيه والتسليم * وعلى معنى مع * وهذا بيان حكم التشابه * وان الوقف
معطوف على قوله لاحظ * وفي بعض النسخ وعندنا ان لاحظ هو اصح واختلفوا في ان الراخي
في العلم هل يعلم تأويل التشابه فذهب عامة الساف من الحجابة والتابعين رضي الله عنهم الى انه
لاحظ لاحد في ذلك وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقة المراد
عنده وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو
مختار المصنف واليه اشار بقوله وعندنا * وعلى هذا الوقف على قوله الا الله واجب

لا يدرك بمعنى اللغة
بحال وكذلك الصلوة
والزكاة وهو
ماخوذ من الجملة
وهو كرجل اغترب
عن وطنه بوجهه
انقطع به اثره
والمشكل يقابل
النص والمجمل
يقابل المفسر فاذا
صار المراد مشتبهاً
على وجه لا طريق
لدركه حتى سقط طلبه
ووجب اعتقاد
الحقيقة فيه سمي
متشابهاً بخلاف
المجلد فان طريق
دركه متوهم وطريق
درك المشكل قائم قائماً
المتشابه فلا طريق
لدركه الا التسليم
فيقتضي اعتقاد
الحقيقة قبل الاصابة
وهذا معنى قوله تع
واخر متشابهات
وعندنا ان لاحظ
للاسخين في العلم
من التشابه الا التسليم

لانه لو وصل فهم ان الراسخين يعلمون تأويله فيغير الكلام * وذهب اكثر استأخرين الى ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لاعلى ماقبله والواو فيه للعطف لا للاستيناف وهو مذهب عامة المعتزلة * قالوا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه الا ان يقولوا آمنابه كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضا * قالوا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن وقالوا هذا بتشابه لا يعلمه الا الله بل فسروا الكل * وقال ابن عباس رضى الله عنهما اعلم كل القرآن الاربعة الغسلين والحنان والرفيم والاواه ثم روى عنه انه علم ذلك * وروى عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانما نحن يعلمون تأويله وقد اشهر عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة في اوائل السور * ويدل على ما ذكرنا مقال مجاهد وابن جريح والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنابه * وقال القتيبي لما ينزل الله تعالى شيئا من القرآن لا ينفع به عبادة ويدل به على معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره لزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق ح فيه فائدة وهل يجوز ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف المتشابه واذا جاز ان يعرفه مع قوله وما يعلم تأويله الا الله جاز ان يعرفه الربانيون من الصحابة رضى الله تعالى عنهم اجمعين * واما العامة فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد اولا بالنفي ثم خصص اسم الله بالاستثناء فيقتضى انه مما لا يشاركه في علمه سواء فلا يجوز العطف على قوله الا الله كما على لاله الا الله فقوله والراسخون يكون ثناء مبتداء من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده لاعطفا على اسم الله عز وجل كذا ذكر في بعض نسخ اصول الفقه * والدليل عليه قراءة عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ان تأويله الاعند الله وقرأت ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون * ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم على اتباعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا ويقولهم ربنا لاترغ قلوبنا اى لاتجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه مأولين او غير مأولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم * وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذ رأيتم الذين يتبعون متشابه منه فاولئك الذين سباهم الله فاحذروهم امر بالحد من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع * وروى عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبريل عليه السلام فن قال انا فسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم يتكلفه الرسول عليه السلام * ثم قيل لاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لأن من قال بان الراسخ يعلم تأويله ارادانه يعلمه ظاهرا لاحقيقة ومن قال انه لا يعلمه ارادانه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى القديم سبحانه وتعالى * وقيل كل

على اعتقاد حقيقة
المراد عند الله تعالى
وان الوقف على
قوله وما يعلم تأويله
الا الله واجب

متشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى * نسوا الله فنسيهم * فهذا
متشابه يمكن رده الى قوله تعالى * لا يضل ربي ولا ينسى * الذي هو محكم لا يحتمل التأويل
فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه لا يمكن رده الى
محكم فالراسخ لا يعلم تأويله كقوله تعالى * يسألونك عن الساعة ايان مرسيا قل انما اعلمها
عند ربي * ثم الراسخ في العلم هو الثابت المستقيم الذي لا يتهوؤ استزلاله وتشكيكه * وقيل
هو الذي حقق العلم لبسط الفروع والاجتهاد حتى رسخ في قلبه * وقيل هو الذي
حقق العلم بالمعرفة والقول بالعمل * وعن النبي صلى الله عليه وسلم * الراسخ من برت بينه
وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه وفرجه * قوله (واهل الايمان) جواب عما
يقال الخطاب المنزل اما للتعريف اول التكليف ولا بد فيهما من علم المخاطب ليتمكن العمل به
او يحصل له المعرفة به فاذا انسداد باب العلم به اصلا خلا عن الحكمة لان من خاطب عبده
بشيء لا يفهمه لا يعد من الحكمة ولم يكن اذ ذاك فرق بينه وبين اصوات الطيور وفي الحكمة
بقوله واهل الايمان على طبقتين اى منزلتين في العلم * منهم من يطلب اى يؤمر * بالامعان
اى المبالغة * في السير اى في الطلب من امعن الفرس اذا تباعد في عدوه * لكونه مبتلى
بضرب من الجهل انما قال بضرب ولم يقل بالجهل لانه لا يصح تكليف من لم يعلم شيئا
اصلا فانزل المحكم والمفسر ونحوهما ابتلاء لمثله * ومنهم من يطلب بالوقف اى بالوقوف
عن الطلب لان الوقف يستعمل بمعنى اللزوم وان كان متعبدا يقال على رأس هذه الاية
وقف اى وقوف أو معناه وقف النفس عن الطلب اى حبسها * فانزل المتشابه تحقيقا
للابتلاء اى في حقه او تيمنا للابتلاء في حق الكل وهذا هو المعنى في الابتلاء بانزال
الجمل والمشكل والخفي فان الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب
بالجهد في الطلب ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شيء حقيقة فجعل بعضها جليا ظاهرا
وبعضها خفيا ليتوصل بالجلي الى معرفة الخفي والاجتهاد واتعاب النفس وأعمال الفكر
فيبين المجتهد من المقصر والمجتهد من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر
علومهم فيظهر فضيلة الراسخين في العلم الحاجة الناس الى الرجوع اليهم والافتداء بهم ولولا
ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولا يزال
الناس بخير ما تفاوتوا فاذا استوتوا هلكوا وقال الله تعالى * ورفع بعضكم فوق بعض درجات
ليبلوكم فيما آتيكم * ووجه اخر انه تعالى ابتلى عباده بضروب من العبادات بعضها على
كل البدن كالصلوة ونحوها وبعضها متفرق على الاغضاء بحسب ما يليق بكل عضو اقداما
وامتناعا والقلب اشرف الاغضاء فابتلاء بانزال الخفي والمشكل والمتشابه ليعب بالفكر فيما
سوى المتشابه فيخرجه على موافقة الظاهر الجلي ويمتنع عن التفكير في المتشابه معتقدا
حقيقته فيكون ذلك عبادة منه كعبادات سائر الاغضاء بالاقدام والامتناع * وذكر في عين
المعاني الحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لان في تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وآله من

واهل الايمان على
طبقتين في العلم منهم
من يطلب بالامعان
في السير لكونه
مبتلى بضرب من
الجهل ومنهم من
يطلب بالوقف
لكونه مكرما بضرب
من العلم فانزل المتشابه
تحقيقا للابتلاء

تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو لم يتبل العقل الذي هو اشرف الخلائق
لاستمر العالم في ابهة العلم على المرودة * وما استأنس الى التذلل لعز العبودة * والحكيم اذا
صنف كتابا ربما اجل فيه اجالا وابهم فيما افهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التليذ
لاستاذه انقيادا فلا يحرم باستغنائه برأيه هداية منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة
العقول لبارئها استسلا ما واعترافا بقصورها والتزاما قوله (وهذا اعظم الوجهين
بلوى) اى الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان فى الطلب لان العقل جبل على صفة
تأمل فى غوامض الاشياء ليقف على حقائقها فكان منعه عن ذلك اشد عليه من حله على
تحصيل ما يميل اليه كما ان الابتلاء بالترك فى حق سائر الجوارخ اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس
مائلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه
اجزل كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله * لترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة
القليل، ولهذا اخص به الراسخون فى العلم لان ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عليه السلام
* ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل * واعما نفعا اى فى الدنيا بالامن
من الوقوع فى الزيف والزلل بسبب الاتباع * وجدوى اى فى الآخرة بكثرة الثواب لانه
لما كان اعظم ابتلاء كان الصبر فيه اشد فيكون الثواب فيه اكثر * وبلوى وجدوى
كلاهما بلا توين كدعوى ثم الخلف مع كون هذه الطريقة اسلم واعم نفعاعدلوا عنها
واشتغلوا بتأويل المتشابه لظهور اهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف وتسمكهم
بالمتشابهات فى اثبات مذاهبهم الباطلة فاضطر الخلف الى الزامهم وابطال دلائلهم فاحتاجوا
الى التأويل ولهذا قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم قوله (ومثاله المقطعات) اى مثال
المتشابه الحروف المقطعة اى الحروف التى يجب ان يقطع فى التكلم كل حرف منها عن الباقي
بان يؤتى باسم كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه يجب ان يوصل بعضها ببعض
لفيد المعنى وهذه الالفاظ وان كان اسماء حقيقة لكنها تسمى حروفا باعتبار مدلولها لا بتجوزا *
ثم قيل هى من التشابهات التى لم يطلع الله عليه الخلائق الا من شاء منهم فيجب الايمان بها ولا يطلب
لها التأويل * وقيل هى من السن الملائكة التى تفهم بعضهم من بعض والسن الطيور والدواب
فيحتمل ان يكون هذا مما لا يطلعنا الله تعالى ويعرفه الرسول بتعليم الملائكة اياه * وقيل انها
ليست من المتشابه بل هى من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التأويل فيقبل كل تأويل احتمله ظاهر
الكلام لغة ولا يبرده الشرع ولا يقبل تأويلات الباطنية التى خرجت عن الوجوه
التي يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل والآيات المحكمة لانها ترك للقرآن لا تأويل
كذا فى شرح التأويلات * والدليل على انها ليست من التشابهات تأويل بعض السلف مثل
ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار عليهم من الباقيين ولم يقل عن احد
منهم تأويل الوجه واليد والاستواء بل كانوا يزجرون عن ذلك حتى قال مالك بن انس
رحمه الله حين سئل عن قوله تعالى * الرحمن على العرش استوى * الاستواء غير مجهول والكيف

وهذا اعظم الوجهين
بلوى واعمهما نفعاً
وجدوى وهذا
بقابل المحكم ومثاله
المقطعات فى اوائل
السور

منه غير معقول والإيمان به واجب والشك فيه شرك والسؤال عنه بدعة * ولما كان القول الاول قول الاكثر اختاره المصنف * ثم قال (ومثاله اثبات رؤية الله تعالى) ولم يقل وكذلك اثبات رؤية الله كقال وكذلك اثبات الوجه واليد فرقا بين ماهو مختلف في كونه متشابه او بين ماهو متشابه بالاتفاق او فرقا بين ما تشابه لفظه وبين ما تشابه معناه * وقوله اثبات رؤية الله اى اثبات كقيمتها لان نفس الرؤية ليست بمتشابهة كذا قيل * والمراد من الاثبات اثباتها في الاعتقاد لاني نفس الامر اذ لا يمكن ذلك لانه يؤدي الى الحدوث بل هي في نفس الامر ثابتة * وقوله لانه موجود بصفة الكمال اشارة الى علة جواز الرؤية فانها الوجود عندنا على ما عرف * وقوله وان يكون مرثيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال لان في الشاهد عدم رؤية ما عرف موجودا اماراة العجز والنقصان لان من يستتر عن الناس انما يستتر لعيب به ولنقصان حبل فيه او لعجزه عن مقاومة الناس في اذائهم اياه والله تعالى غالب على كل شيء وهو اجل من كل جيل منزّه عن النقائص والعيوب موصوف بصفات الكمال فيجوز ان يكون مرثيا لانه من صفات الكمال * وقوله والمؤمن لا كرامه بذلك اهل اى المؤمن اهل لان يكرم بتلك الكرامة وانما قال هذا لان الشئ قد يمنع لعدم الاهل وان كان في نفسه ممكننا فقال الرؤية ممكنة عقلا والمؤمن اهل لها كاهو اهل لغيرها من الكرامات التي لم تخطر على قلب بشر وقد ورد بها السمع فيجب القول بثبوتها * واعلم انا اكثر المعتزلة يقولون بان الله تعالى يرى ذاته ولكن لا يرى وطائفة منهم انكروا ان يرى ويرى فقوله ان يكون مرثيا لنفسه رد لقول هذه الطائفة واشارة الى الالتزام على الاكثر لانه تعالى لما كان يرى ذاته كانت رؤية ذاته ممكنة في نفس الامر لانه تعالى لا يوصف بما هو مستحيل الا ترى انه جل جلاله لا يوصف بانه يرى المعدوم لان رؤية المعدوم مستحيلة ولما كانت ممكنة يجوز ان يراه المؤمنون بلا كيف وجهة كما يرى هو نفسه بلا كيف وجهة قوله (لكن اثبات الجهة منتهى) لان من شرط الرؤية في الشاهد ان يكون المرئي في جهة من الراى وان يكون مقابلا له ومحاذيا ويكون بينهما مسافة مقدرة لافي غاية القرب ولا في غاية البعد وكل ذلك على الله تعالى محال فصار اثبات الرؤية بوصفه اى بكيفيته متشابها اى بحيث لا يدرك بالعقل فنسلم ذلك الى الله تعالى ولا نشغل بالتأويل * ومن جوز التأويل من المحققين المتأخرين قال لانسلم ان ما ذكروا من القرائن اللازمة بل هي من الاوصاف الاتفاقية وذلك لان المرئي في الشاهد ذو جهة يتحقق في حقه المقابلة فيرى كذلك فاما الله تعالى فمنزه عن الجهة والمقابلة والمسافة فيرى كما هو ايضا لان الرؤية تحقق الشئ بالبصر كما هو * والدليل عليه ان الله تعالى يرانا قال تعالى * الم يعلم بان الله يرى * وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤية الله تعالى ايانا من غير مقابلة ولا جهة فعلم انها ليست من القرائن اللازمة للرؤية لان ما كان من القرائن اللازمة الذاتية لا يتبدل بين الشاهد والغائب بل هي

ومثاله اثبات
رؤية الله تعالى
بالابصار حقا في
الآخرة بنص القران
بقوله وجوه ومثد
ناصرة الى ربها
ناظرة لانه موجود
بصفة الكمال وان
يكون مرثيا لنفسه
ولغيره من صفات
الكمال والمؤمن
لا كرامه بذلك اهل
لكن اثبات الجهة
منتهى فصار بوصفه
متشابها فوجب
تسليم التشابه على
اعتقاد الحقبة فيه

من الاوصاف الاتفاقية ككون الثاني في الشاهد محدثا وذا صورة ودم ولحم مع فوات هذه الاوصاف في الغائب بالاتفاق لكون هذه الاوصاف اتفاقية فعلى هذا لم يبق التشابه في الوصف ايضا لزواله بالتأويل والله الهادى قوله (وكذلك) اى وكأني بالثبات الرؤية اثبات الوجه واليد لله تعالى حق عندنا فبقوله عندنا احتراز عن قول من قال لا يوصف الله تعالى سبحانه بالوجه واليد بل المراد من الوجه الرضاء او الذات ونحوهما ومن اليد القدرة او النعمة ونحوها فقال الشيخ بل الله تعالى يوصف بصفة الوجه واليد مع تنزيهه جل جلاله عن الصورة واخراجا لان الوجه واليد من صفات الكمال في الشاهد لان من لا وجه له ولا يده بعد ناقصا وهو تعالى موصوف بصفات الكمال فيوصف بهما ايضا الا ان اثبات الصورة والجراحة مستحيل وكذا اثبات الكيفية فتشابه وصفه فيجب تسليمه على اعتقاد الحقيقة من غير اشتغال بالتأويل * واعلم ان في امثال ما ذكرنا يتبع اللفظ الذي ورد به النص من الكتاب والسنة فلا يشتق منه الاسم ولا يقال الله تعالى متوجه الى فلان بنظر الرحمة او العناية ولا يبدل بلفظ آخر لا بالعربية ولا بغيرها فلا يبدل لفظ العين بالباصرة ولا لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية ايضا چشم خدای وروی خدای ودست خدای وغير ذلك قوله (ولن يجوز ابطال الاصل) اى لا يجوز الحكم بان القول للرؤية والوجه واليد باطل بالعجز عن درك الوصف اى الكيفية لما فيه من ابطال المتبوع بالتبع والاصل بالفرع وذلك كمن رأى شخصا على شط نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم رأى ذلك الشخص في الجانب الآخر من غير ان يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه ان ينكر عبوره من النهر وان لم يدرك كيفية العبور فكذا فيما نحن فيه لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية وصفة الوجه واليد لله سبحانه لا يجوز انكارها بالعجز عن درك اوصافها والجهل بطريق ثبوتها * فانهم ردوا الاصول يجوز ان يكون معناه ردوا اصل الرؤية والوجه واليد لجهلهم بالصفات اللام في الصفات بدل المضاف اليه اى بكيفياتها * ويجوز ان يكون معناه ردوا الاصول اى الصفات جمع بان قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحياة وغير هالجهلهم بالصفات اى بكيفية ثبوتها بان اشبه عليهم طريقه وذلك لان الصانع القديم واحد لا شريك له والصفات لو ثبتت كانت غير الذات لا محالة لان الصفة اذا لم تكن هي الذات فهي غير الذات لا محالة كزبد الماء يكن عمرا كان غير عمرو لا محالة والقول باثبات الاشياء المتغيرة في الازل مناف للتوحيد ومن هذا سموا انفسهم اهل التوحيد ولم يعلموا انهم ابطالوا توحيدهم بتوحيدهم * ويدل على هذا الوجه قوله فصاروا معطلة اى فرقة معطلة اى قائمة بخلو الذات عن الصفات * والتعطيل في الاصل نزع الحلي من امرأة مأخوذ من عطلت المرأة عطلا اذا خلا جديدها من القلائد لانه يستعمل في التخلية عن الصفات لانها منزلة الزينة ولهذا يقال حليته كذا اى هيئته التي هي صفته لان تنزيه بها * ويجوز ان يكون مأخوذا من العطلة اى عطلوا

وكذلك اثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم باصله متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة

النصوص وتركوها بلا جعل فصاروا معطلة لها قوله (وتفسير القسم الثالث) اي بالنسبة
الى اصل التقسيم * وفي بعض النسخ الرابع اي بالنسبة الى القسم المقابل * الحقيقة كل
لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل في التعريف مستبعد واعتذرنا عنه *
وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وكلها المجاز المراد
من كلمة ما في تعريفه اللفظ ايضا * واعلم ان الحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية
والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع والوضع لا بد له من واضع فتعين
تعيين نسبت اليه الحقيقة فقبل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل
في الحيوان الناطق وقبل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة
المخصوصة ومتى لم يتعين قبل عرفية سواء كان عرفا عاما كالداية لذوات الاربع او خاصا
كالكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر
والعرض والكون للتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة * ولا يستراب في انقسام المجاز
الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة في الدعاء
مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والداية المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان كانت
حقيقة لغوية * واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو تعيين اللفظة بازاء معنى
بنفسها في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيهما الاقسام الستة ولا بد في تعريف المجاز
من قيد وهو ان يقال لعلاقة مخصوصة بين المحلين او نحوه كاذكر صاحب المختصر لا اتصال
بينهما معنى او ذاتا ولا ابتداء في استعمال لفظ السماء في الارض فانه ليس بمجاز وان كان
مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع جديد * ولا يقال تعريف المجاز بما ذكر مع هذا
القيد الذي شمرط غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم بعض مسمياته في اللغة كتخصيص
الداية بذوات الاربع عنه اذ ليس هو مستعملا في غير ما وضع له وخروج التجوز بزيادة
الكاف في مثل قوله تعالى * ليس كشيء * عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير مانع لدخول
الحقيقة العرفية في الشرعية فيه لكونها مستعملتين في غير ما وضعتهما والحقيقة من حيث هي
حقيقة لا تكون مجازا لانها يجب عن الاول بان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث
هما كذلك واذا كان لفظ الداية حقيقة في مطلق كل داية فاستعماله في الداية المقيدة على
الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت
مستعملة لافيا وضعت له اولاً وعن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة
الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة الى
استعمالهما في غير ما وضعتهما اولاً في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار
ومجازا باعتبار آخر * واختار بعض الاصوليين في تعريفهما ان الحقيقة ما فيد بها ما
وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع الخطاب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والشرعية
والعرفية * والمجاز ما فيد به غير ما اصطلاح عليه في اصل تلك المواضع التي وقع

وتفسير القسم الثالث
ان الحقيقة اسم لكل
لفظ اريد به ما وضع له
ماخوذ من حق
الشيء بحق حقافه
حق وحق وحق

التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول وقد دخل فيه المجاز لغوى والشرعى والعرفى
ايضا ولكن لقائل ان يقول هذا التعريف يقتضى خروج الاستعارة عنه وكذا
التعريف المذكور فى الكتاب لانا اذا قلنا على وجه الاستعارة هذا اسد قدرنا
صيرورته فى نفسه اسدا بلوغه فى الشجاعة التى هى خاصة الاسد الى الغاية
القصوى ثم اطلقنا عليه اسم الاسد فلا يكون هذا استعمالا لفظ فى غير موضوعه * وبجواب
عنه ان تعظيمه بتقدير حصول قوة له مثل قوة الاسد لا يوجب تحقيق ذلك والتعريف
للمحقق فيكون استعمال لفظ الاسد فيه استعمالا له فى غير موضوعه حقيقة * وذكر صاحب
المفتاح فيه ان الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيما هى موضوعه من غير تأويل فى الوضع
كاستعمال الاسد فى الهيكل المخصوص فلفظ الاسد موضوعه بالتحقيق ولا تأويل فيه * قال
وانما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة فى الاستعارة تعد الكلمة مستعملة فيما هى
موضوعه له على اصح القولين ولا نسبها حقيقة لبناء دعوى المستعار موضوعا للاستعارة
على ضرب من التأويل * قال والمجاز هو الكلمة المستعملة فى غير ما هى موضوعه بالتحقيق
استعمالا فى الغير بالنسبة الى نوع حقيقة لها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها فى ذلك النوع * قال وقولى
بالتحقيق احتراز عن خروج الاستعارة التى هى من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها
فيما هى موضوعه له * وقولى مع قرينة مانعة الى آخره احتراز عن الكناية فان الكناية
تستعمل وتراد بها المكنى فتقع مستعملة فى غير ما هى موضوعه له مع اننا لانسبها مجازا
لعرائها عن هذا القيد * واعلم ان فعلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التأنيث لقرب الفاعل
من الفعل الذى هو الاصل فى حقوق تاء التأنيث به واذا كان بمعنى المفعول غير جار على
موصوف فكذلك تقول مررت بقتيل بنى فلان وقتيلهم رفعا للاتباس وان كان جاريا على
موصوف لا يلحقه تاء تقول رجل قتيل وامرأة جريح * ثم الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل
من حق الشئ يحق اذا وجب وثبت واليه اشار المصنف * واما بمعنى مفعول من حققت
الشئ احقه اذا اثبت فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى * والتاء للتأنيث
اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه التأنيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة
كالنطيحة والاكلة اذا كانت بالمعنى الثانى لان النقل ثان كما ان التأنيث ثان * وقال صاحب
المفتاح هى عندى للتأنيث فى الوجهين بتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجرأة
على الموصوف * والمجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدى لان الكلمة
اذا استعملت فى غير موضوعها فقد تعدت موضعها وهو المراد من قوله متعدد من اصله
اى عن موضعه الاصلى ولهذا قيل انه حقيقة عرفية فى معناه مجاز لغوى لان بناء المفعول
للموضع او المصدر حقيقة لا لفاعل فاطلاقه على اللفظ المتقل لا يكون الاجازا ولأن
حقيقة معنى العبور والتعدى انما تحصل فى انتقال الجسم من حيز الى حيز فاما فى الالفاظ فلا تثبت
ان ذلك انما يكون على سبيل التشبيه * وكذا لفظ الحقيقة فى مفهومه مجاز لغوى حقيقة

والمجاز اسم لما يريد
به غير ما وضع له
مفعول من جاز يجوز
بمعنى فاعل اى متعدد
عن اصله

عرفية ايضا لما ذكرنا انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة في الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلى اذا استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية كذا قيل * وذكر الغزالي في المستصفي ان لفظة الحقيقة مشتركة قديراد بها ذات الشيء وحده ولكن اذا استعملت في الالفاظ اريد بها استعمال في موضوعه فهذا يدل على ان لفظ الحقيقة في مفهومه حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح لان الحقيقة اسم للثابتة لغة واللفظ المستعمل في موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز * واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما في موضوعه او في غير موضوعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط غنى عن البيان * والى ما ذكرنا اشارة في قوله اريد به ما وضع له واريد به غير ما وضع له قوله (ولا ينال الحقيقة الا بالسمع) آى لا يوجد ولا يعرف كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه الا بالسمع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمل فيه بخلاف المجاز فانه يوقف عليه بالتأمل في طريقه او معناه لا يمكن ان يستعمل اللفظ في موضوعه الا بالسمع من اهل اللغة انه موضوع فيه بخلاف المجاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ في غير موضوعه من غير سماع انهم استعملوه فيه * وحاصله ان استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي لغير الواضع موقوف على السماع بالاتفاق لان دلالات الالفاظ لما لم تكن ذاتية اذ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف الاماكن والامم ولا تهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم لا بد فيهما من الوضع ولا بد فيه من السماع فاما استعمال اللفظ في معناه المجازى فلا يقتصر في كل فرد الى السماع وان كان يقتصر في معرفة طريقه اليه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على السبب والخاص على العام وعكسهما وهو المراد من قوله والمجاز ينال بالتأمل في طريقه وهو مذهب الجمهور * وذهبت طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز محججين بان السماع لو لم يشترط لجاز اطلاق النحلة على طويل غير انسان كمنارة مثلا او وجود العلاقة المعبرة التي هي كافية في جواز الاطلاق عندكم وهي المشابهة الصورية ولجاز اطلاق الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وعكسهما للمجاورة والملازمة وكل ذلك ممتنع ولانه لو جاز اطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير السمع كاطلاق النحلة على المنارة مثلا فان كان هذا الاطلاق لانها اطلقت على الانسان للطول وهو موجود في المنارة لكان هذا قياسا في اللغة وهو باطل والا كان اختراعا من المطلق وح لا يكون من لغة العرب وكلامنا فيها واحتج الجمهور باننا نجد اهل العربية اذا وجدوا بين محلى الحقيقة والمجاز العلاقة المعبرة يطلقون الاسم وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة فيه ولو كان السماع شرطا لتوقفوا في الاطلاق على النقل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط * وبان الكل اتفقوا على

ولا ينال الحقيقة
الا بالسمع ولا تسقط
عن السمع ابدا
والمجاز ينال بالتأمل
في طريقه ليعتبر به
ويحتذى بمثاله

ان استعمال اللفظ في مفهومه المجازي مفتقر الى النظر في العلاقة المعبرة وما يكون نقلها
لا يكون كذلك اذ يكفي في استعمال اللفظ فيه كونه منقولاً عن اهل اللغة كافي جميع المستعملات
فانا اذا رأيناهم استعملوا لفظاً بازاء معنى تابعناهم في اطلاقه عليه من غير نظر الى شيء
آخر * والجواب عما ذكرنا من عدم جواز الاطلاقات المذكورة ان وجود العلاقة انما
يكفي للاطلاق اذا كانت العلاقة معتبرة ولم يكن ثمة مانع وفي الصورتين الاوليتين العلاقة
ليست بمعتبرة لان مجرد الطول ليس بمعتبر اذ هو معنى عام ولم يطلق على الانسان لمجرد
الطول بل له وغيره من الاوصاف وكذا لا ملازمة بين الشبكة والصيد اذ الصيد يحصل
بدون الشبكة والشبكة قد لا يحصل بها الصيد وفي الصورة الاخيرة المانع وجود لانها
من المقابلات وفي مثله لا يعتبر المجاورة * واما قولهم لو جاز لكان قياساً او اختراعاً فلا
نسلم انه لو لم يكن قياساً لكان اختراعاً لانه انما يكون كذلك لو لم يكن معلوماً من مجازي
كلامهم صحة الاطلاق لكنه ليس كذلك لاننا قد استقرئنا كلامهم فعلمنا ان العلاقة صحيحة
للاطلاق كافي رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعروفة والآن لم نذكرتم
كون رفع الفاعل فيما لم يسمع عنهم قياساً او اختراعاً وانتم لا تقولون به * وقوله
ولا تسقط عن المسمى ابداً (من احدى العلامات الذي يميز بها الحقيقة عن المجاز
ومعناه ان الحقيقة لا ينفى عن سمائها بحال بخلاف المجاز فانه يمكن نفيه عن مفهومه
في نفس الامر ولهذا لما يصحح ان ينفي لفظ الاسد عن الهيكل المخصوص وصح ان ينفي عن
الانسان الشجاع علمنا انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل التعريف بهذه العلامة غير
مفيد لاستلزامه الدور وذلك لتوقف النفي وامتناعه على كون اللفظ مجازاً او حقيقة فان
من تردد في كون اللفظ حقيقة او مجازاً انما يصحح منه النفي لو علم كونه مجازاً ويمتنع منه لو
علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة او مجازاً على صحة النفي وامتناعه لزم الدور * ولو قيل
المراد من صحة النفي وعدم صحته وجدانه في مجازي استعمالهم وعدم وجدانه فيها
ليندفع الدور فهو بعيد لان الوجدان ان صلح علامة للمجاز ح فعدم الوجدان لا يصلح
علامة للحقيقة اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الذي هو المطلوب فالاولى ان
يجعل امتناع النفي في الحقيقة وصحته في المجاز من الخواص لامن العلامات * بل
المعتبر من العلامات ان اللفظ اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند الاطلاق بلا قرينة فهو
حقيقة وان لم يتبادر اليه الا بالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى للغير
اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخر لم يقتصروا عليها بل
ذكروا معها قرينة قوله (ومثال المجاز الى آخره) يعني كما ان النص لا يعرف الا
بالتوقيف ولكن يمكن ان يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك طريقه وهو التأمل
في النص واستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك في الفرع يعدى الحكم اليه فكذلك
الحقيقة لا يمكن ان يثبت في محل الا بالسمع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت

ومثال المجاز من
الحقيقة مثال
اقياس من النص

في محل بالتأمل في طريقه من غير سماع وهو التأمل في محل الحقيقة واستخراج المعنى المشهور اللازم له فإذا وجد في محل آخر يجوز أن يستعار اللفظه فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد إلا أن المعتبر في القياس المعاني الشرعية وفي الجواز المعاني اللغوية قوله (وأما الصريح فظاهر المراد منه ظهوراً بيناً) أي انكشف انكشافاً تاماً وهو احتراز عن الظاهر * وقيل لا بد فيه من قيد وهو أن يقال بالاستعمال أو بالعرف ونحوهما لتمييز عن المفسر والنص إذا اختلف بين الصريح وبين ما ذكرنا ليس إلا بكثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في المفسر والنص إليه أشير في الميزان إلا أن الشيخ رحمه الله ترك ذكره لدلالة مورد التقسيم عليه إذ هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال فعلى هذا لا يدخل فيه إلا الحقايق العرفية * وقيل لا حاجة إلى هذا القيد لأن تمام انكشاف المعنى قد يحصل بالتخصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقايق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسمًا من أقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لأن الشرط فيه كون الظهور بيناً أي تاماً وليس هو في الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور ولهذا توصف الإشارة بالظهور فيقال هذه إشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا توصف بالصراحة أصلاً لعدم تمام الانكشاف فيها * ويؤيده ما ذكره السيد الإمام أبو القاسم رحمه الله أن الصريح هو الذي يعرف مراده معرفة جلية وما ذكر الشيخان القاضي أبو زيد وشمس الأئمة رحمه الله أن الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة أو مجازاً * قلت هذا كلام حسن إذ لا استبعاد في تسمية النص أو المفسر صريحاً وقد رأيت في كثير من الكتب ما يدل عليه إلا أن مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر إذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال فبين أن ما ذكرنا أولاً أصح * ثم لما استوى في الصريح الحقيقة والمجاز جمع الشيخ في إيراد النظائر بين ماهو مجاز لغوي وبين ماهو حقيقة لغوية فقوله أنت حر و أنت طالق ونكحت من قبيل الأول وقوله بعثت من قبيل الثاني وقوله (وهذا اللفظ) أي الصريح . موضوع لهذا المعنى أي لما ظهر المراد منه ظهوراً بيناً إشارة إلى أنه من الأسماء المقررة وهي التي قررت على موضوعها اللغوي في العرف أو الشرع كالبيع والشراء لا من الأسماء المغيرة وهي التي غيرت عن موضوعها فيه كالصلوة والزكوة * وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة و صروحة إذا خلص وانكشف * وتصريح الجمران يذهب عنه الزبد * وصرح فلان بما في نفسه أي أظهره قوله (والصريح الخالص من كل شيء) كلمة من متعلقة بالصريح أي الصريح من كل شيء خالصة قيل في الصحاح وكل خالص صريح * ويجوز أن تكون متعلقة بالخالص أي الذي خلص من كل شيء وهو الصريح وكلاهما واحد فلما خلص هذا اللفظ عن محتملاته بمنزلة المفسر سمي صريحاً وقوله (وهو

وأما الصريح فظاهر
المراد به ظهوراً بيناً
زائداً ومنه سمي
القصر صرحاً
لارتفاعه عن سائر
الابنية والصريح
الخالص من كل شيء
وذلك مثل قوله
أنت حر و أنت طالق
والكناية خلاف
الصريح

ما استتر المراد به (أي خلاف الصريح لفظ استتر المعنى الذي اراده * وانما فسر خلاف الصريح به لأن خلاف الشيء قديكون نقيضه وقديكون ضده فان كان المراد من الخلاف ههنا نقيضه فهو مالم يظهر المراد به ظهورا بينا وانه يتناول الظاهر وهو ليس بكنائية وكذا يتناول النص والمفسر والخفي والمشكل وغيرها ان قدّر قيد الاستعمال وقيل هو مالم يظهر المراد به بالاستعمال ظهورا بينا وفساده ظاهر * وان كان المراد ضده فهو ما استتر المراد به استتارا تاما ولا يوجد ذلك الا في المجمل فلا يكون التعريف جامعاً ولا مانعاً فالشيخ بهذا التفسير بين ان المراد من خلاف الصريح ضده وهو الاستتار لان نقيضه اذ هو اولى بالتعريف به من نقيضه وهو عدم الظهور لكون الاول وجودياً والثاني عدمياً وبين ايضاً بترك قوله استتاراً تاماً ان قوله ظهوراً بيناً في تعريف الصريح لزيادة البيان اذ هو مفهوم من تقدير قيد الاستعمال لانه من لوازمه * ثم لابد من القيد المذكور ايضاً عند من قال باشتراطه في الصريح بان يقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال اي يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوه قاصدين للاستتار فانه مقصود عندهم لا غرض صحيحة وان كان معناه ظاهراً في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفياً في اللغة * وعند من لم يقل باشتراطه في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوهاً يسمى كناية ولهذا سمي المجاز قبل ان يصير متعارفاً كناية لا احتمال الحقيقة وغيرها الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام ولا يحصل ذلك الا باشتراط هذا القيد * ثم اذا تأملت علمت ان المراد من الاستعمال وهو التلطف بكلام لا فائدة معنى في مورد التقسيم وهو قوله والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم مطلق الاستعمال اذ الاستعمال في الحقيقة والمجاز غير الاستعمال في الصريح اذ هو فيه مقيد بالكثرة وفي الحقيقة مقيد بالموضوع وفي المجاز بغير الموضوع وهو في الكناية غيره في الصريح اذ هو فيها مقيد بقصد الاستتار فلا بدح من قدر مشترك اي معنى جامع ليستقيم التقسيم وليس ذلك الا مطلق الاستعمال فافهم * وقال صاحب المفتاح في تعريف الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء الى ما يلزمه لينقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل للجناد لينقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لاتنا في ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمنع في قولك فلان طويل الجناد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأويل مع ارادة طول قامته والمجاز يتنا في ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تأويل * والثاني ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم * وذكر غيره في الفرق بينهما انه لابد في المجاز من اتصال وتناسب بين المحلين وفي

وهو ما استتر المراد به
مثل هاء المغاية
وسائر الفاظ الضمير

الكناية لاحاجة اليه فأن العرب تكنى عن الحبشى بأبي البيضاء وعن الضرير بأبي العيناء
ولآ اتصال بينهما بل بينهما تضاد * مثل هاء المغاربة وسائر الفاظ الضمير مثل أنا وانت
وغيرها لأنها لم تميز بين اسم واسم الابدالة أخرى لم تكن صريحة ولما احتملت التميز
بدلالة استقامت كناية عن الصريح فكانت الفاظ الكناية من الصريح بمنزلة المشترك
من المفسر من حيث أن الفاظ الكناية مما لا يفهم معناها الابدالة أخرى والصريح اسم لما
فهم معناه منه بنفسه * ولا يلزم على قول من زاد قيد الاستعمال في التعريف أن هذه الالفاظ
كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلية في التعريف لانه يقول انها انما وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد أن لا يصرح باسم زيد مثلاً يكنى
عنه بهو كما يكنى عنه بأبي فلان لأنها كنايات قبل الاستعمال فكما أن الالفاظ الموضوعية
لا تكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال ايضاً فتكون داخلية
في التعريف قوله (أخذت اى الكناية) (من قولهم كنيت وكنوت) وقع على مذهب
الكوفيين فان المصدر مأخوذ من الفعل عندهم والفعل هو الاصل فاما على مذهب البصريين
فالمصدر هو الاصل والفعل مشتق منه * ثم ان كانت لام الكلمة ياء وهو المشهور فهى
في الكناية اصلية كما في النهاية والسقاية * وان كانت واو وهى لغة فيها غير مشهورة
ولهذا استشهد لها دون الياء فهى منقلبة عن الواو على غير قياس كما انقلبت الواو عنها
في جيت الخراج جباوة والاصل جباية * والكناية لغة ان تتكلم بشئ وتريد به غيره
فهى من الاسماء المقررة * والقذور المرأة التى تحتجب الاقذار والريب * واعرب بحجته اى
افصح بها من غير تقية من احد * والمصارحة المجاهرة * يعنى انى ربما ذكر غيرها واريدها
خوفاً من عسرتها و اخفاءً لمحبتى اياها وربما غلبنى سكر المحبة فأفصح بها من غير تقية من
احد واذكرها صريحاً * وهذه جملة اى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية يأتى
تفسيرها اى تمام تفسيرها قوله (وتفسير القسم الرابع) اى باعتبار اصل التقسيم
او الخامس باعتبار المقابل ان الاستدلال بعبارة النص اى بعينه ولهذا قال
القاضى الامام الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه وكذا ذكر
ابو اليسر ايضاً فيكون هذه الاضافة من باب اضافة العام الى الخاص كما فى قولك جميع القوم
وكل الدراهم ونفس الشئ * والاستدلال أنتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على
العكس وهو المراد ههنا * والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة
اى فسرتها وكذا عبرتها * وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على
المعاني عبارات لأنها تفسر ما فى الضمير الذى هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة
الرؤيا ولا لأنها تكلم بما فى الضمير * واعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوماً المعنى
من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً او مفسراً او نصاً حقيقة او مجازاً خاصاً كان او عاماً
اعتباراً منهم للعالم لان عامة ما ورد من صاحب الشرع ذصوص فهذا هو المراد من النص

أخذت من قولهم
كنيت وكنوت ومنه
قول الشاعر وانى
لاكنو عن قذور
بغيرها * واعرب
احياناً بها فاصارح
وهذه جملة يأتى
تفسيرها فى باب بيان
الحكم وتفسير القسم
الرابع ان الاستدلال
بعبارة النص

في هذا الفصل دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر أو مفسر
أو خاص أو عام أو صريح أو كناية أو غير هذا استدلالا بعبارة النص لا غير * هو العمل بظاهر
ما سبق الكلام له المراد من العمل على المجتهدين هو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما إذا قيل
الصلوة فريضة لقوله تعالى * اقيموا الصلوة * والزنا حرام لقوله جل ذكره * ولا تقربوا الزنا *
فهذا وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارة * واعلم ان دلالة الكلام على المعنى
باعتبار النظم على ثلاث مراتب * أحدها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود
الاصلي منه كالعبد في قوله تعالى * فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع *
والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه كإباحة النكاح من هذه الآية *
والثالثة ان يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانه قد بيع الكلب من
قوله عليه السلام * ان من السحت ثمن الكلب * الحديث فانقسم الاول مسوق ليس الا وانقسم
الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به
لإفادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصيل
اذ لا يتأتى له ذلك الا به يوضح الفرق بين انقسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير
مقصودا اصليا في السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا *
واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا
سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا
ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فيدخل القسم المتوسط ههنا في السوق
ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى * فانكحوا ما طاب لكم * او في
إباحة البيع بقوله عز اسمه واحل الله البيع كان استدلالا بعبارة النص لا بشارته * ويؤيد
ما ذكرنا ما قال صدر الاسلام في اصوله الحكم الثابت بعين النص اي بعبارة ما أثبتته النص بنفسه
وسياقه كقوله تعالى * واحل الله البيع وحرم الربوا * فعين النص بوجوب اباحة البيع وحرمة
الربوا والفرقة * فسوى بين ما هو مقصود اصلي وهو الفرق وبين ما ليس كذلك وهو
حل البيع وحرمة الربوا فجعلهما ثابتين بعبارة النص لا بشارته قوله (والاستدلال بشارته)
الإشارة الى ائمة فكان السامع غفل عن المعنى المضمون في النص لا قبالة الى ما ذل عليه ظاهر
الكلام فالنص يشير الى * وقوله لكنه غير مقصود تعرض لجانب المعنى وقوله ولا يسبق
له النص تعرض لجانب اللفظ * والضمير في لكنه واه راجع الى ما وليس بظاهر من
كل وجه لانه لما لم يسبق له الكلام لا بد من ان يكون فيه نوع غوض فيحتاج الى ضرب
تأمل ولهذا لا يقف عليه كل احد قال القاضي الامام وشمس الأئمة رحمهم الله الإشارة
من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح او المشكل من الواضح * ثم ان كان ذلك
الغموض بحيث يزول بأدنى تأمل يقال هذه إشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكرة
يقال هذه إشارة غامضة (قوله ليس بظاهر من كل وجه) ليس من تمام التعريف

هو العمل بظاهر
ما سبق الكلام له
والاستدلال بشارته
هو العمل بما ثبت
بنظمه لغة لكنه غير
مقصود ولا يسبق له
النص وليس بظاهر
من كل وجه فسمي
إشارة

كرجل ينظر بصره
 الى شئ ويدرك مع
 ذلك غيره باشارة
 لحظاته ونظيره
 قوله تعالى للفقراء
 المهاجرين الذين
 اخرجوا من ديارهم
 واموالهم انما سبق
 النص لاستحقاق
 سهم من الغنمة على
 سبيل الترجة لما
 سبق واسم الفقراء
 اشارة الى زوال
 ملكهم عما خلفوا
 في دار الحرب

بل هو ابتداء كلام والغرض منه الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة ولهذا قال فسميائه
 اشارة بالفاء * وقوله كرجل الى اخره تشبيه لما ثبت بالنظم غير مقصود في ضمن ماهو
 المقصود بما ادرك بالبصر غير مقصود في ضمن ماهو المقصود والغرض منه التنبيه على
 كون هذا القسم من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما ان ادراك ما ليس بمقصود بالنظر مع
 ادراك ماهو المقصود به من كمال قوة الابصار * والخط النظر بمؤخر العين ويدرك
 غيره باشارة لحظاته اي بالخطاته وكأنها تشير الناظر الى غير ما قبل عليه ليدركه * الضمير
 في نظيره راجع الى ما في قوله ما ثبت بنظمه لغة * على سبيل الترجة بفتح الجيم اي التفسير
 ومنه الترجان بفتح التاء والجيم وضمهما لمن يفسر كلام الغير * لما سبق وهو قوله تعالى
 * ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل * لا لما قبله وهو قوله * فله وللرسول * لان
 قوله تعالى للفقراء بدل مما ذكرنا ذكرنا بذكر العامل لان قوله فله وللرسول والمعطوف عليه
 لانه تعالى هو الغنى على الاطلاق ورسوله اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير كيف
 وانه تعالى اخرج رسوله عن الفقراء بقوله عن اسمه * وينصرون الله ورسوله * اليه اشير في
 الكشف * وقبل هو معطوف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لنزيلك لعمركم وكذا
 في التيسير فعلى هذا لا يكون ترجمة لما سبق بل يكون بيان لمصرف آخر * وعلى التفسيرين
 السوق لبيان مصارف الخمس * واسم الفقراء اي وذكر هذا الاسم دون غيره اشارة
 الى ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليه لانه
 تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا مياسير بمكة بدليل قوله جل ذكره * اخرجوا من
 ديارهم واموالهم * والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا بعد اليد عن المال لان ضده الغنى
 وهو ملك المال لا قرب اليد من المال الا ترى ان ابن السبيل غنى حقيقة وان بعدت يده عن
 المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكاة والمكاتب فقير حقيقة ولو اصاب مالا عظيما
 لعدم الملك حقيقة فلهذا قلنا ان استيلاءهم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك
 لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام الملك فيه * وهذه من الاشارات
 الظاهرة التي تعرف بادنى تأمل الا ان الشافعي رحمه الله لم يعمل بها وقال انما سماهم
 فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه
 وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطعامهم بالكلية عن اموالهم
 فلم يستقم ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطع عنهم ثمرات
 اموالهم بالكلية وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزا كانه لا مال لهم
 اضلا كما صحت تسمية الكافر اصم واعى وابكم وعديم العقل في قوله تعالى عز وجل * صم
 بكم عى فهم لا يعقلون * بهذا الطريق * والدليل على صرفه الى المجاز قوله تعالى * ولن
 يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا * وليس المراد نفي السبيل الحسى بالايجاع فيرجع
 النفي الى السبيل الشرعى والتكلم بالفقر الذي هو عدوان محض اقوى جهات السبيل *

وما روى ان عيينة بن حصن اغار على سرح بالمدينة وفيها ناقة رسول الله العضاء واسر امرأة الراعي قالت المرأة فلما جن الليل قصدت لفرار فبا وضعت يدي على بعير الا رغا حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله العضاء فركنت الى فركبتها وقلت ان نجاتي الله عليها فله على ان انحرها فلما اتيت رسول الله عليه السلام وقصصت عليه القصة قال عليه السلام * بئس ما جازيتها لانذر فيما لا يملكه ابن آدم وانها ناقة من ابلي ارجعي الى اهلك على اسم الله تعالى * ولكننا نقول لاجحة له في الآية لانها تدل على نفى سبيلهم على المؤمنين لاعلى اموالهم وهم لا يملكوننا بالاستيلاء ايضا انما الكلام في الاموال * او المراد نفى السبيل في الآخرة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما بدليل قوله * فالله يحكم بينهم يوم القيامة * او نفى الحجة كما قال السدي ولا يماذكر من الحديث لانه معارض بما روى ان عليا رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا تنزل دارك يعني الدار التي ورثها النبي عليه السلام من خديجة رضي الله عنها وقد كان استولى عليها عقيل بعد هجرته فقال وهل ترك لنا عقيل من دار * ولا يقال انما قال ذلك لانه كان خربها ولم يبق صالح للزول لان قول علي رضي الله عنه لا تنزل دارك يأبى ذلك * وما أول بان عيينة لم يحرزها بدار الحرب فلم يملكها ولا ملكت المرأة فلماذا استردها منها وجعل ندرها فيما لا تملك فلما لم يصلح ما ذكر من القرآن صار با للفظ الفقهاء الى المجاز يحمل على الحقيقة اذ هي الاصل في الكلام * فالخاصل ان الاشارة قد تكون موجبة لموجبها قطعا مثل العبارة مثلها في قوله تعالى * وعلى المولود له رزقهن * وقد لا توجب قطعا وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز مرادا بالكلام فاما كونها حجة فلا خلاف فيه قوله (وقوله عز وجل) اما معطوف على قوله قوله تعالى للفقراء وقوله سيق لكذا جملة مستأنفة لا محل لها من الاعراب واما مبتدأ وسبق خبره فيكون مرفوع المحل و اشار عطف على سبق والضمير المستكن فيهما يرجع الى القول وكذا البارز في بقوله اي سبق هذا القول لكذا و اشار هذا السوق بقوله وعلى المولود له الى كذا فكانه قدر السوق فان هذا الكلام * او الضمير المستكن في اشارة البارز في بقوله يرجعان الى ما دل عليه قوله سيق من السائق وهو الله تعالى ان جاز ذلك وكأنه هو مراد المصنف اي سبق هذا القول لكذا و اشار السائق هذا القول وهو الله تعالى بقوله وعلى المولود له الى كذا * أو الباء في بقوله زائدة و اشار مسند الى القول والضمير البارز راجع الى الله اي سبق قول الله وهو على المولود له الى اخره لكذا و اشار قوله وعلى المولود له الى كذا وفي الكل بعد * ولو قيل اشير لكان احسن قوله جل ذكره وعلى المولود له اي وعلى الذي ولد له وهو الاب * وله في محل الرفع على الفاعلية نحو عليهم في غير المقضوب عليهم * رزقهن وكسوتهن اي طعام الوالدات ولباسهن * بالمعروف اي من غير اسراف ولا تقتير نظر اللجانين * او تفسيره ما ذكر بعده في الآية * ثم ان كان المراد من الوالدات

وقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لاثبات النفقة و اشار بقوله تعالى وعلى المولود له الى ان النسب الى الاباء

في اول الآية المطلقات وهو الظاهر بتدليل ان ما قبل الآية وما بعدها في ذكر المطلقات فالمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجر لانهم يحتجّن الى ما يقمن به ابدانهم لان الولد انما يغتذى باللبن وانما يحصل لها ذلك بالاغتذاء وتحتاج هي الى التستير فكان هذا من الحوايج الضرورية كذا في التيسير * وان كان المراد منها المنكوحات بتدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذي تحتاج اليه في حالة الرضاع لاصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح * وعلى التقديرين الكلام مسوق لبيان ايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب * وفي ذكر المولود له دون ذكر الوالد اشارة الى ان النسب الى الاب لانه تعالى اضاف الولد اليه بحرف الاختصاص فيدل على انه هو المختص بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام عجمية بعد الولد قرشيا في باب الكفاة والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس * ولهذا قيل (شعر) وانما امهات الناس اوعية * مستودعات وللانساب آباء * وفيه تنبيه ايضا على علة ايجاب هذه النفقة والكسوة على الاباء اي الوالدات لما ولدن لهم فكان عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن اولادهم كالاظهار الاتري انه ذكره باسم الوالد حيث لم يكن هذا المعنى وهو قوله تعالى * واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده * الآية قوله (والى قوله) اي قول النبي عليه السلام انت ومالك لا بيك * روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي عليه السلام فقال ان لي مالا وان والدي يحتاج الى مالي قال انت ومالك لو املك * وفي رواية لو املك كذا في المصابيح * وذكر في الكشف شكا رجل الى رسول الله عليه السلام اباه وانه يأخذ ماله فدعا به فاذا هو شيخ يتوكأ على عصا فسأله فقال انه كان ضعيفا وانا قوي وفقيرا وانا غني فكنت لامنعه شيئا من مالي واليوم انا ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني وبخل على بماله فبكي عليه السلام وقال ما من حجر ولا مدر يسمع هذا الابكي ثم قال للولد انت ومالك لا بيك * وذكر الامام ظهير الدين البخاري في فوائده ان شيخا اتى النبي عليه السلام وقال ان ابني هذا له مال كثير وانه لا ينفق على من ماله قتل جبرائيل عليه السلام وقال ان هذا الشيخ تدانسا في ابنه ايانا ما قرع سمع بمثلها فاستنشدنا فانشدنا الشيخ وقال * غدتك مولودا ومنك يافعا * نعل بما احني عليك وتنهل * اذ اليلة ضاقتك بالسقم لم ابيت * لسقمك الابا كيدا اتمل * كافي انا المطروق دونك بالدي * طرقت به دوني وعيني نهمل * فلما بلغت السن والغاية التي اليها مدى ما كنت فيك اؤمل * جعلت جزائي غلظة وفظاظة * كانك انت المم المتفضل * فليتك اذ لم ترع حق ابوتي * فعلت كالجار المجاور يفعل * تراه معدا للخلاف كانه * برد على اهل الصواب مؤكل * ففضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انت ومالك لا بيك * بهذا الحديث يدل على ان للاب حق التملك في مال ولده لان ظاهره وان دل على تبرت حقيقة التملك لكنه لما تخلف بالاجاع وبقوله عليه السلام * الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين * ثبت به حق التملك في ماله فيتملكه

والى قوله عليه
السلام انت ومالك
لا بيك وقوله

عند الحاجة بغير عوض أن كانت من الحوايج الأصلية وبغير عوض أن لم يكن كذلك وإن له تأويلا في نفسه فلا يعاقب بالتلاف ولده كما لا يعاقب بالتلاف عليه وقد عرف تحقيقه في موضعه فالنص المذكور بإشارته أي بهذا الحديث وأزره لأن موافقة الحديث الكتاب من دلائل صحة الحديث لقوله عليه السلام * وما وافق فاقبلوه * فهذا معنى قوله وأشار إلى قوله أنت ومالك لأبيك قوله (تعالى وحله وفصاله) المراد بيان مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لأن الرضاع يليه الفصال ويلابسه لأنه ينهي به والغرض هو الدلالة على الرضاع التام المنتهى بالفصال ووقته * ثم المراد من الحمل أن كان هو الحمل بالأيدي إذا الطفل يحمل باليد في هذه المدة بخلاف المدة المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا تعرض للحمل في البطن حينئذ في الآية فلا يكون الإشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون الآية حجة لأبي حنيفة رحمه الله في أن أكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا * ويحمل على هذا التقدير قوله تعالى * حولين كاملين * وفصاله في عامين * على بيان مدة وجوب إجر الرضاع على الأب دفعا لتعارض * وإن كان المراد منه الحمل في البطن كما ذهب إليه الجمهور وهو الظاهر فلا إشارة ثابتة ولا يمكن التمسك لأبي حنيفة بها في تلك المسئلة بل يتمسك به بالمعقول وهو أن اللبن كما يغذي الصبي قبل الحولين يغذيه بعدهما والفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل يقطع درجة فدرجة حتى يبس اللبن ويتعود الصبي الطعام فلا بد من زيادة على حولين لمدة الفطام فإذا وجبت الزيادة قدرنا تلك الزيادة بأدنى مدة الحمل وذلك ستة أشهر اعتبارا لالتهاء بالابتداء كذا في المبسوط * ثم هذا النص مسوق لبيان منة الوالدة لأنه تعالى أمر بالاحسان إلى الوالدين ثم بين السبب في جانب الأم بقوله * جلته أمه كرها * أي ذات كره على الحال أو جلاداً كره على الصفة للمصدر والكره المشقة * ثم زاد في البيان بقوله * وحله وفصاله ثلثون شهرا * أي مشقة الحمل لم يكن مقتصرة على زمان قليل بل هي مع مشقات الرضاع ممتدة هذه المدة * وفيه إشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر كما قال علي وابن عباس رضي الله عنهم فيما روى أن امرأة ولدت لستة أشهر من وقت التزوج فرفع ذلك إلى عمر وفي رواية إلى عثمان رضي الله عنهما فمهم برجها فقال علي وابن عباس رضي الله عنهما أما أنها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم أي غلبتكم في الخصومة قال الله تعالى * وحله وفصاله ثلثون شهرا * وقال عز اسمه * والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين * فبقي ستة أشهر للحملها فاخذ عمر بقوله واثني عليه ودرأ عنها الحد * قال أبو اليسر رحمه الله وهذه إشارة غامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدعة فهمه وقد اختلف في هذا الحكم على الصحابة فلما ظهره قبلوا منه * ولا يقال لأبد في الإشارة من لفظ يدل على المشار إليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة كسبأني بسانه أن شاء الله تعالى لأننا نقول قوله ثلثون يشمل أفرادا مطابقة فيكون الستة بعض مدلوله فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والإشارة فليكن بيان ضرورة أيضا

وحله وفصاله
ثلثون شهرا سبق
لأبائ منة الوالدة
على الولد وفيه
إشارة إلى أن أقل مدة
الحمل ستة أشهر إذا
رفعت مدة الرضاع
وهذا القسم هو
الثابت بعينه

(فان قيل) العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في مقام بيان
 المنة ذكر الاكثر المعتاد لاذكر الاقل النادر كافي جانب الفصل (قلنا) قد قيل
 نزلت الآية في ابي بكر رضي الله عنه جلته امه بمشقة ثم وضعت على تمام ستة اشهر
 وقيل نزلت في الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما وضعت امه على ما ذكر من المدة كذا
 في شرح التأويلات فاذا كان كذلك لا يستقيم ذكر ما رواها لثلا يؤدى الى الكذب * ولان
 هذه المدة اقل مدة الحمل اذا الانسان لا يعيش اذا ولد لاقل من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل
 في هذه المدة موجودة لاحالة في حق كل مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به لكونه ملزما
 للمنة لاحالة ادخل في باب المناسبة بخلاف الفصل لانه لاحد لجانب القلة فيه بل لا يقيـ
 في نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان بدون ارتضاع من الام فلا جرم اعتبر فيه الاكثر
 لانه هو الغالب فيه اذ الرضاع اختياري والشفقة حاملة على تكميل المدة فصارت في التقدير
 كانه قيل قد جلته ستة اشهر لاحالة ان لم تحمله اكثر منها وارضعته سنتين فوجب عليه
 الاحسان اليها * دلالة النص هي فهم غير المنظوق من المنظوق بسياق الكلام ومقصوده * وقيل
 هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي * ويسمى عامة الاصوليين فحوى
 الخطاب لان فحوى الكلام معناه كذا في الصحاح * وفي الاساس عرفت في فحوى كلامه اى
 فيما تشمت من مراده بما تكلم به مأخوذ من الفحاء وهو اضرار القدر * ويسمى بعض اصحاب
 الشافعي مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق
 قوله (بمعنى النص لفة) اى بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعى * ولغة تميز * لاجتهادا ولا
 استنباطا ترادف وهذا نفى كونه قياسا * واعلم ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى
 المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التأفيف والنهر كفى الاذى
 عن الوالدين لانه سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشم بطريق
 التنبيه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم في قوله تعالى * ان الذين يأكلون اموال
 اليتيم ظلماء ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق والاهلاك ايضا ولو لا هذه المعرفة لما
 لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذله امره بقتل ملك
 منازعه لاتقل له اف ولكن اقتله لكون القتل اشد في دفع محذور المنازعة من التأفيف
 ويعمل الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد ضربته والله ما اكلت مال فلان وقد احرقه فلا
 يحنت * ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعاً كما في تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وان
 احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهى
 ظنية * ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن
 بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس جلى فقالوا لما توقف على
 ما ذكرنا وقد وجد اصل كالتأفيف مثلاً وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى
 يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك الا انه لما كان ظاهراً سمياً جلياً * وليس كما ظنوا

واما الثابت بدلالة
 النص فثبت بمعنى
 النص لانه لا اجتهادا
 ولا استنباطا مثل
 قوله تعالى ولا تقبل
 لهما اف هذا قول
 معلوم بظاهره معلوم
 بمعناه وهو الاذى

على ما ذهب اليه الجمهور لان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءاً من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه اصلاً جزءاً مما تخيلوه فرما كما لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة داخلية فيما زاد عليها ولانه كان ثابتاً قبل شرع القياس فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس * ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبت القياس ونفاته الامتناع عن داود الظاهري لفهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن قوله (وهذا معنى يفهم منه لغة اي الاذى يفهم من التأنيف لغة لارأيا كعنى الايلام من الضرب يعنى اذا قيل اضرب فلانا او لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود اوصول الالم بهذا الطريق اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث ولو حلف ليضربه فلم يضربه الا بعد الموت لم يبر فكذلك معنى الاذى من التأنيف * ثم تعدى حكمه اى حكم التأنيف وهو الحرمة الى الضرب والشم بذلك المعنى للتيقن بتعلق الحرمة به بالصورة حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة في حقه * ولما تعلق الحكم بالابداء في التأنيف صار في التقدير كأثر قيل لا تؤذ هما فثبت الحرمة عامة * ولا يقال ينبغي ان يحرم التأنيف للوالدين وان لم يعرف المتكلم معناه او استعماله بجهة الاكرام لان العبرة للنصوص عليه في محل النص لا للمعنى كافي اداء نصف صاع من تمر قيمته نصف صاع من بر عن نصف صاع من بر بطريق القيمة في صدقة الفطر فانه لا يجوز لما ذكرنا * لانا نقول ذلك فيما اذا كان المعنى ثابتاً بالاجتهاد فيكون ظنياً وانه لا يظهر في مقابلة القطع فاما اذا كان المعنى ثابتاً بالنص وعرف قطعاً ان الحكم متعلق به فالحكم بدور على هذا المعنى لا غير كطهارة سور الهرة لما تعلق بالطوف في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث كان سور الهرة الوحشية نجس مع قيام النص لعدم الطوف * وحاصل فرق المصنف ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا شرط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضرورى او بمنزلة لانا نجد انفسنا كنة اليه في اول سماعنا هذه اللفظة ولهذا شارك اهل الرأي غيرهم فيه فلا يكون قياساً لا انتفاء المشروط بانتفاء الشرط قوله (وانه يعمل على النص) اى هذا النوع وهو دلالة النص يثبت به عند المصنف ما يثبت بالنصوص حتى الحدود والكفارات وكذا عند من جعله قياساً من اصحاب الشافعى لانها تثبت بالقياس عندهم فاما عند من جعله قياساً من اصحابنا فلا يثبت به الحدود والكفارات لانها لا تثبت بالقياس عندنا فهذا هو فائدة الخلاف واليه اشار المصنف فيما بعد * وسمعت عن شيخى قدس الله روحه وهو كان اعلى كهبا من ان يجازف او يتكلم من غير تحقيق انها تثبت بمثل هذا القياس عندهم كما تثبت بالقياس الذى علمته منصوصة فعلى هذا لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظياً * ويؤيده ما ذكرنا الى في المستصفي وقد اختلفوا في تسمية هذا القسم قياساً او بعد تسميته قياساً لانه لا يحتاج فيه الى فكرة واستنباط علة ومن سماه قياساً اعترف بانه مقطوع به ولا مشاحة في الاسامى فمن كان القياس عنده

وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الرأي والاجتهاد كعنى الايلام من الضرب ثم تعدى حكمه الى الضرب والشم بذلك المعنى فمن حيث انه كان معنى لا عبارة لم نسمه نصاً ومن حيث انه ثبت به لغة لا استنباطاً يسمى دلالة وانه يعمل على النص *

عبارة عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة ولا مشاحة في عبارة قوله (واما الثابت باقتضاء النص الى آخره) الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اى طلبه * قيل في تفسير المقتضى هو ما اضمر في الكلام ضرورة صدق المتكلم ونحوه * وقيل هو الذى لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ * وقال القاضى الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقضاه النص ليتحقق معناه ولا يلغو وهذه العبارات تؤدى معنى واحدا ولا بد من زيادة قيد في التعريف على مذهب من جعل المحذوف قسما اخر وهو ان يقال هو ما ثبت زيادة على النص لتصححه شرعا * واعلم ان الشرع متى دل على زيادة شئ في الكلام لصيانه عن اللغو ونحوه فالخامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضى والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين * وقيل الكلام الذى لا يصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وازيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى * ومثاله المشهور قولك لغيرك اعتق عبدك عنى بالف ففس هذا الكلام هو المقتضى لعدم صحته في نفسه شرعا وطلبه ما يصح به اقتضاء وما زيد عليه وهو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع وهو الملك حكم المقتضى وسيأتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى * واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من لفظة الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فعنى قوله واما الثابت باقتضاء النص واما المقتضى * والضمير المستكن في لم يعمل والبارز في عليه راجعان الى النص * ويقرأ بشرط تقدم على الاضافة ويكون التنوين في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اى بشرط تقدمه كما يقتضيه هذا المقام وكذا ذكر المصنف فيما بعد وذلك وهذا اشارتان الى الثابت * والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر في المنشعبات * واللام فيه بدل الاضافة * والقاء في فان اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم اوالى تعليل اشتراط تقدمه عليه * وهى في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى * وتقدير الكلام واما المقتضى فالشئ الذى لم يعمل النص اى لم يقد شيئا ولم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشئ على النص وانما سمي هذا الشئ بالمقتضى لانه امر اقتضاء النص وانما شرط تقدمه عليه لان ذلك امر اقتضاء النص لانه ما تناول النص اياه فتكون صحة النص متوقفة عليه توقف الشروط على الشرط فبقدم لاحالة ولما اقتضى النص ذلك الشئ لصحته صار ذلك الشئ مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه * وبؤكد هذا الوجه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله المقتضى عبارة عن زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليصير المنظوم مفيدا او موجبا للحكم وبدونه لا يمكن افعال المنظوم * ورأيت في بعض انشروح واما الثابت بطلب النص لنفسه فشىء لم يعمل النص بدون تقدمه

واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان ذلك امر اقتضاء النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى وكان كالثابت بالنص

على النص فان النص اقتضاه ليكون متناوله صحيحاً فصار متناول النص مضافاً الى النص لكن بواسطة المقتضى اذ لو لم يكن المقتضى لما صح متناوله النص واذا لم يصح لا يكون مضافاً الى النص كقوله عليه السلام * شراء القريب اعتاق * اضاف الاعتاق الى الشراء بواسطة مقتضاه وهو الملك هو الذي يوجب العتق في القريب لا الشراء ولولا المقتضى لما صح اضافة الاعتاق الى الشراء فجعل هذا الشارح اسم الاشارة راجعاً الى ما في متناوله وهذا وجه حسن ايضا وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فالأقتضاء بمعنى المقتضى وبقراً بشرط التنوين والجملة بعده ضفلة * وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى الثابت * والمقتضى بمعنى المفعول * والفاء في فان للاشارة الى تعليل التقدم لا غير * وهي في فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة للأقتضاء * وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فالمراد بعمل النص في اثباته اى لم يوجب الا بشرط تقديم على النص وانما تقدم ذلك الشرط لانه امر اقتضاه النص لصحة متناوله ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافاً الى النص لان النص اقتضاه صار الحكم مضافاً الى النص ايضا بواسطة فلا يكون ثابتاً بالرأى واليه اشار بقوله فكان كالثابت بالنص اى الحكم الثابت بالمقتضى او المقتضى على الوجه الاول كالثابت بالنص * قال شمس الأئمة ففرغنا ان الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس * ويؤيد هذا الوجه ما قال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله واما الحكم الثابت بمقتضى النص فثبت بشئ زائد على النص اقتضاه النص فيكون الحكم ثابتاً بالنص لان المقتضى ثابت بالنص والحكم ثبت بالمقتضى فيكون المقتضى مع حكمه ثابتين بالنص قوله (وعلامته الى اخره) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمن في الكلام لتصحجه ثلاثة اقسام * ما يضمن ضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلام * رفع عن امتي الخطاء الحديث * وما يضمن لصحته عقلاً كقوله تعالى اخباراً واسئلاً القرية * وما يضمن لصحته شرعاً كقول الرجل اعتق عبدك عنى بالف وسموا الكل مقتضى ولهذا قالوا في تحديده هو جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحح المنطوق وهو مذهب القاضي الامام ابي زيد * ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم في الاقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعي وبعضهم الى القول بعدم جوازه في جميعها وهو مذهب القاضي الامام * وخالفهم المصنف وشمس الأئمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان في ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما يضمن لصحة الكلام شرعاً فقط وجعلوا ما وراءه قسماً واحداً وسموه محذوفاً ومضمراً وقالوا بجواز العموم في المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر قلته لم يقل بعموم المحذوف ايضا وان سلم انه غير المقتضى وسيأتيك الكلام فيه مشروحاً ان شاء الله عز وجل فلما كان كذلك اراد الشيخ ان يفرق بين المقتضى والمحذوف ببيان العلامة *

وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما يريد به فاما قوله تعالى واسئلاً القرية فان الاهل غير مقتضى لانه اذا ثبت لم يتحقق في القرية ما يضيف اليه بل هذا

من

فقال وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به اى بالمقتضى المذكور اى يصير مفيدا لمعناه
و موجبا لما تناوله * وفي بعض النسخ ولا يلغى عند ظهوره اى لا يتغير ظاهر الكلام عن
حاله واعرايه عند التصريح به كذا قيل بل يبقى كما كان قبله * ويصلح بنصب الحاء اى
المذكور لما يريد به من المعنى اى لا يتغير معناه ايضا * وبمجموع ما ذكر يقع الفرق بينه
وبين المحذوف لان المحذوف وان كان يصح المذكور الا انه ربما يتغير به ظاهر الكلام عن
حاله واعرايه كما في قوله واسأل القرية وربما لم يتغير ولكنه لا يبقى صالحا لما يريد به لتغير معناه
كما لو تزوج عبد بغير اذن سيده فاخبر المولى فقال طلقها لا يثبت الاجازة اقتضاء وان كان
يصح المذكور به ولا يتغير ظاهره عن حاله لكنه لا يبقى صالحا لما يريد به لان دلالة حال
العبد وهو تهرده على مولاه بهذا الزوج يدل على ان غرض المولى رد العقد والتاركة فانه
يسمى طلاقا لا بقاء النكاح وانه في ولايته فيصح الامر فلو ثبتت الاجازة اقتضاء لم يبق
قوله طلقها صالحا لما يريد به وهو ايجاب التاركة بل يصير امرا للعبد بالطلاق وليس في
ولايته ذلك فلا يصح الامر * بخلاف ما اذا زوجه فضولى فبلغه الخبر فقال طلقها حيث
يثبت الاجازة اقتضاء لانه يبقى الكلام صالحا لما يريد به كما كان لانه يملك التطبيق بعد الاجازة
كما كان يملكه قبلها فيملك الامر به ايضا * وان قرئ ولا يصلح بالرفع ويجعل الضمير عائدا الى
المقتضى مع انه يلزم منه انتشار الضمير فمعناه ويصلح المقتضى لما يريد به من تصحيح الكلام
وذلك بان يمكن اثباته تبعا للمقتضى * قال ابو اليسر رحمه الله الشئ انما يثبت بطريق
الاقتضاء اذا كان تابعا للصرح لأن المقتضى يصير تابعا للصرح في الثبوت فينبغي
ان يكون تابعا في الجملة حتى يصلح ان يصير تابعا له في الثبوت أو يكون مثله لأن
الشئ قد يستتبع مثله ولا يجوز ان يكون اصلا له البتة ولهذا قلنا لو قال لامرأته يدك طالق لا يقع
الطلاق ولا يقتضى ذكر اليد ذكر النفس وأن كان الطلاق لا يقع على اليد الا بعد وقوعه على
النفس لان النفس اصل اليد فلا يجوز ان تصير تابعة لها في الذكر والثبوت لانه
يؤدى الى ان يصير الاصل تبعاء التبع اصلا وكذا حكم النكاح والبيع وهذا بخلاف
بيننا وبين الشافعى الا ان عنده يقع الطلاق باضافته الى اليد بطريق آخر وانما
الاختلاف في عموم هذا لفظه وعن هذا قلنا اذا قال لعبد كافر بهذا العبد
عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لثبوت التصرفات فلا تثبت
تبعا وكذلك قلنا ان الكفار لا يخاطبون بالشرائع اذا خاطبوا بها لثبوت الايمان مقتضى
تبعائها ولا يصح اذ جميع الاحكام الشرعية تبع للايمان * وكذلك ذكر في دعوى الجامع
اذا ادعى على اخراك اخي لابي واخي فان كان يدعى عليه حقا صححت الدعوى وقبلت
الشهادة على ذلك والا فلا لان الاخوة حق يثبت على البنوة على الغائب وذلك اصل
وهذا تابع له فلم يجز ان يصير ذلك مقتضى هذا فبقى هذا حقا على غائب فلم يسمع فان ادعى
حقا مقصودا صارت الاخوة والبنوة مقتضاء وتبعاله فوجب القضاء به غير مقتضى

وان كان يشبه المقتضى من وجه لانه اى لان الامل اذا ثبت اى صرح به
ماضيف اليه اى السؤال الذى نسب الى القرية وتعلق بها والضمير فى اليه راجع الى
القرية على تأويل المذكور او المسؤل هذا هو المشهور فى مثل هذا الضمير ولكن التحقيق
فيه ان التأنيث انما يجب مراعاة حقه اذا كان مرتبا على المذكور بزيادة حرف على صيغة
التذكير كضارب وضاربة او بصيغة غير صيغة التذكير اى يكون له مذكر فى الجملة فاذا كان
كذلك يلزم مراعاة حق التذكير والتأنيث واذا لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتيب
وتعذر المراعاة كما فى لفظ المعرفة والنكرة مثلا فان تأنيثهما للممكن مرتبا على التذكير
اذ ليس لهما مذكر لابتقصان حرف التأنيث ولا بصيغة اخرى استوى فيهما التذكير
والتأنيث سواء وصفت به نحو اسم معرفة واسم نكرة او جعلته خبرا نحو زيد معرفة والرجل
معرفة بخلاف المعرفة والنكرة لان تأنيثهما مرتب فامكن المراعاة ونظيرهما لفظ اسم وشئ
فتقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ وهذه اسم وكذا الفعل والحرف تقول ضربت
فعل وضرب فعل وربت حرف ومن حرف وضربت فعلة ومن حرف وربت حرفه فبين ان التذكير
والتأنيث اذا لم يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا فى المحصل فى شرح الفصل * ولهذا قال
جار الله فى الفصل فى المضمرات والضمير فى قولهم ربه رجلا نكرة مبهم ولم يقل بمهمة
ولما كان تأنيث القرية غير مرتب استوى فيه التذكير والتأنيث * وليكن هذا على ذكر
منك فانك تحتاج اليه فى هذا الكتاب كثيرا قوله (من باب الاضمار) جعله من باب
الاضمار هنا وسماء فيما بعد محذوف والاصار ماله اثر فى اللفظ كقوله وبلدة اى ورب
بلدة وقوله الله لافعلن بالجرو الحذف بخلافه كقوله تعالى واختر موسى قومه * اى من
قومه وقول الرجل الله لافعلن بالنصب وما ذكر من النظر من هذا القيل فكان تسميته
بالمحذوف اولى وما ذكره ههنا توسع * ومثاله اى مثال المقتضى الامر بالتحريم وهو قوله
تعالى قحير رقة لانه فى معنى الامر اى فحروا رقة مقتضى الملك لان تحريم الحر لا يتصور
وكذا تحريم ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فعليه تحريم رقة مملوكة له ثم اذا قدر
مذكورا لم يتغير موجب الكلام وبقى صالحا لما يريد به وهو التكفير * وذکر السيد الامام
ابو القاسم رحمه الله والثابت مقتضى نحو قوله تعالى * وصاحبهما فى الدنيا عروفا * ولا يتحقق
المصاحبة الا بالاتفاق وترك القتل فيثبت حرمة القتل وجوب الاتفاق مقتضاه سابقا عليه *
هذا اشارة الى ما سبق من قوله الخاص كذا الى ما انتهى اليه * وبيان ترتيبها اى فى البعض
لانه لم يبين الترتيب فى الكل * والفصل الرابع اى من البيان فكانه جعل بيان معانيها
لغة فصلا وبيان معانيها شرعا فصلا وبيان ترتيبها عند التعارض فصلا وبيان الاحكام
رابع الفصول والله اعلم

من باب الاضمار لان
صححة المقتضى انما
يكون لصحة المقتضى
ومثاله الامر بالتحريم
للتكفير مقتضى للملك
ولم يذكر هذا لبيان
معرفة تفسير هذه
الاصول لغة وتفسير
معانيها وبيان ترتيبها
والفصل الرابع فى
بيان احكامها والله
اعلم بالصواب

باب معرفة احكام المخصوص

الباب النوع وتمنه قوله عليه السلام * من تعلم بابا من العلم * اى نوعا منه قوله (يتناول المخصوص) اى مدلوله * قطعا تميز اى على وجه انقطع ارادة الغير عنه * وبقينا اى ثبوتا في ذاته من غير شك * واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقنا لازم ومتعد * بلا شبهة تأكيد آخر ببيان النتيجة لانه اذا ثبت في ذاته وانقطع عنه ارادة الغير لانتفى فيه شبهة لاحالة * والغرض من اتناكيد مرتين المبالغة في نفى قول من قال انه ليس بقطعي لبقاء الاحتمال ولهذا قدم قطعا على يقينا وان كان من قضية الكلام تقديم اليقين على القطع لان المنازعة لم تقع في ثبوت موضوعه بل هي وقعت في قطع الاحتمال فكان هذا هو الغرض الاصلى فلماذا قدمه * لما اريد به اى لاجل ما اريد بالمخصوص من الحكم الشرعى * ومن للبيان وذلك كلفظة الثلاثة يتناول مخصوصها وهو الافراد المعلومة لما اريد به من تعلق وجوب التربص به * يوضحه ما قال شمس الائمة رحمه الله حكم الخاص معرفة المراد باللفظ وجوب العمل به فيما هو موضوع له لانه عامل فيما وضع له بلا شبهة * وهذا على مذهب المصنف ومن لم يعتبر نفس الاحتمال قادحا في اليقين فاما عند من اعتبره كذلك فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لا يوجب اليقين * لا يخلو الخاص عن هذا اى عن تناول المخصوص بطريق القطع في صل الوضع لانه وضع لذلك * وفيه اشارة الى ان دلالة الخاص على المخصوص باعتبار اصل الوضع لا باعتبار الحقيقة والمجاز لانهما من باب الاستعمال والمخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال وان احتمل التغير اى قبل ان يراد به غير موضوعه مجازا اذا قام الدليل * فان قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال قلنا لما يقيم عليه دليل الحق باعدام فلا يمتنع القطع به الا يرى انه لم يمتنع احدهم دخول المسقف مع ان احتمال السقوط ثابت جزما ولكنه لم يلم يقيم عليه دليل الحق بالعدم هذا هو المسموع من الثقات * وتحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحيته لان يراد به غير الموضوع له وارادة الغير هو المحتمل فقولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال بيانه ان لفظ الاسد الموضوع الحيوان المخصوص في قولك رأيت اسدا من غير قرينة يقبل ان يراد به الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال وارادة الشجاع هي المحتمل فاذا قلنا المراد منه موضوعه قطعا فالمراد بالقطع قطع المحتمل لان ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعا لاحالة لا قطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ باقية حتى لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى محكما فثبت ان القطع يجمع مع الاحتمال قوله (لكن لا يحتمل التصرف) استدرالك من قوله واحتمل التغير بطريق البيان * وذلك ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته او ازالة الخفاء وهي لازمة فلو احتمل التصرف بطريق البيان مع كونه بينا يلزم اثبات الثابت او نفى المنفى وكلاهما فاسد * من ذلك اى من الخاص الذى ذكرنا ان

باب معرفة احكام
المخصوص اللفظ
الخاص يتناول
المخصوص قطعا
ويقينا بلا شبهة
لما اريد به من
الحكم ولا يخلو
الخاص عن هذا في
اصل الوضع وان
احتمل التغير عن اصل
وضعه لكن لا يحتمل
التصرف فيه بطريق
البيان لكونه بينا
لما وضع له

العمل يجب بموجبه ولا يحتمل البيان قوله تعالى * والمطلقات الآية * وقوله قلنا نحن جلة مستأنفة لا محل لها من الاعراب قوله تعالى والمطلقات يتربصن * خبر في معنى الامر اى وليربص المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء * ثلاثة قروء اى مضى ثلاثة قروء على انها مفعول به كقولك المحتكر يتربص الغلاء * او مدة ثلاثة قروء على انها ظرف * والمراد بالقروء الحيض عندنا وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابى الدرداء رضى الله عنهم وعند الشافعى المراد بها الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة رضى الله عنهم واللفظ يحتملها بالاتفاق والشان في الترجيع فقلنا لو حل اللفظ على الاطهار انتقص العدد عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر وان كان في اوله ينتقص ذلك الطهر في حق العدة لا محالة اذا المراد من الطهر هو الطهر الشرعى المتخلل بين دمى ترك بالاتفاق لا مسمى الطهر اذ لو كان كذلك لانقضت العدة في طهر واحد او اقل ولما انتقضت عدة المستحاضة تم وهو محسوب من العدة عند من حل القروء على الاطهار فيصير العدة قرين وبعض قروء الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره سواء كان اقل منه او اكثر فلا يجوز ان يراد بالخمسة الاربعة ولا الستة مع ان اطلاق اسم الكل على البعض وبالعكس جائز وذلك لان اسماء الاعداد اعلام ولهذا يقال ستة ضعف ثلاثة واربعة نصف ثمانية من غير انصراف للعلمية والتأنيث والنقل لا يجرى في الاعلام بخلاف ما اذا حلنا على الحيض لانه لو طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فيكمل الاقراء لا محالة فيكون غلابها هذا اللفظ الخاص وهو الثلاثة فيكون الحمل على وجه يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه * ولا يلزم عليه قوله تعالى * الحج أشهر معلومات * حيث اريد شهران وبعض الثالث وهو عشر ذى الحجة مع ان اقل الجمع ثلاثة لان الاشهر اسم عام فيجوز ان يذكر ويراد به البعض كما اريد من قوله تعالى * واذا قالت الملائكة يا مريم * جبريل عليه السلام ومن قوله عز اسمه * فقد صغت قلبى بئما * قلنا كما قاما اسماء الاعداد فاعلام فلا يجوز فيها ذلك ولهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رأيت رجالا ولا يجوز ان يقول رأيت ثلاثة رجال * فان قيل * في الحمل على الحيض مخالفة للنص من وجهين * احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لانه اذا طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيجب التربص حينئذ بثلاثة اقراء وبعض الرابع واسم الثلاثة كما لا يحتمل التفصان لا يحتمل الزيادة * والتانى ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدللت العلامة في الثلاثة على ان المراد من القروء الاطهار * قلنا * الجواب عن الاول ان ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعيبه وذلك لان الحيضة الواحدة لا يقبل التجزئة ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تظهر كما لو قال حيضة وقد وجب تكميل الاولى بالاربعة فوجب تمامها ضرورة عدم

من ذلك ان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء قلنا المراد به الحيض لانا اذا حلنا على الاطهار انتقص العدد عن الثلاثة فصارت العدة قرئين وبعض الثالث واذا حلنا على الحيض كانت ثلاثة كاملة والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره كالفرد لا يحتمل العدد والواحد لا يحتمل الاثنين فكان هذا بمعنى الرد والابطال

التجزؤ والعدة قد يحتمل مثل هذه الزيادة احتراماً عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف القرء كذا في الاسرار * وعن الثاني ان الحبيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شئ واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والحطة والذهب والعين فلما اضيف الى المذكر روى علامة التذكير * وما يؤيد كدان المراد من اقروء الحبيض قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حبيضتان ولم يقل طهران وقوله تعالى * واللائى يئسن من المحيض * الآية فاقام الاشهر مقام الحبيض دون الاطهار وان الغرض الاصيل في العدة استبراء الرحم والحبيض هو الذي يستبرأ به الارحام دون الطهر ولذلك كان الاستبراء من الامة بالحبيضة بالاتفاق ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت بكذا في الكشف قوله (والواحد لا يحتمل المثنى) تأكيد لقوله كالفرد لا يحتمل العدد وانما اكده لان الفرد يطلق على الاعداد التي ليست بزواج كما يطلق على الواحد يقال ثلاثة عدد فرد واربعة عدد زوج فلما احتمل الفرد العدد ازال الابهام بقوله والواحد لا يحتمل المثنى ومعناه لفظ الفرد لا يتناول العدد واسم الواحد لا يتناول المثنى * فكان هذا اى الجمل على الاطهار بمعنى الرد والابطال اى بموجب الكتاب لان الكتاب يقتضى التكميل والتنقيص ضده قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى لا يحتمل التصرف بطريق البيان قوله تعالى * واركعوا * قيل هو امر لليهود بالركوع اى اقيموا صلوة المسلمين وزكاتهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لا ركوع في صلواتهم * ويجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود ويكون امراً بان يصلى مع المصلين يعنى في الجماعة كانه قبل واقموا الصلوة وصلوها مع المصلين لانهم قد كذا في الكشف فعلى هذا فرضية الركوع بهذه الآية ثابتة علينا بطريق الاشارة او الدلالة فانه تعالى لما اوجب الركوع عليهم متابعة لما فيكون ذلك علينا اوجب * وايراد قوله تعالى اركعوا * واسجدوا * لاثبات فرضية الركوع كما اورده شمس الائمة احسن * وقوله اركعوا خاص في حق المؤمن به وان كان عاماً في حق المأمور بقوله (وهو الميلان عن الاستواء) يقال ركعت الخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ راسه وركع الشيخ اذا انحنى قامته من الكبر * بما يقطع اسم الاستواء حتى لو طأطأ راسه قليلاً ثم رفع رأسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجزه لعدم انقطاع الاستواء وان كان الى الركوع اقرب جاز * وفي المبسوط قدر الركن من الركوع ادنى الانحطاط على وجه يسمي له في الناس راكعاً * فلا يكون الخلق التعديل وهو الظمانية في الركوع والسجود وتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدين * به اى بالركوع او بقوله تعالى * واركعوا * بخبر الواحد وهو حديث تعليم الاعرابي على وجه يكون فرضاً كالركوع * بياناً صحيحاً لان من شرط التحاق خبر

ومن ذلك قوله تعالى
واركعوا مع الراكعين
والركوع اسم لفعل
معلوم وهو الميلان
عن الاستواء بما يقطع
اسم الاستواء فلا
يكون الخلق التعديل
به على سبيل الفرض
حتى تفسد الصلوة
بتركه بياناً صحيحاً
لانه بين نفسه بل
يكون رفعاً لحكم
الكتاب بخبر
الواحد لكنه يلحق
به الخلق الفرع
بالاصل يصير واجباً
ملحقاً بالفرض كما هو
منزلة خبر الواحد
من الكتاب

الواحد بيانا بالكتاب ان يكون فيما التحق به اجمال لانه لو لم يكن كذلك يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وقد عدم هنالاه بين نفسه فلم يصح لعدم شرطه * وقوله لكنه استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقديره ان الحاقه بالنص على وجه التسوية فاسد فلا يلحق لكنه اى التعديل يلحق بالنص او بالركوع الحاق الفرع بالاصل وذلك بان لا يؤدى الى ابطال الاصل * ليصير واجبا ملحقا بالفرض حتى ينتقص الصلوة بدونه ويأثم هو بتركه ولكن لا تبطل لان الحكم ثبت على حسب الدليل * كما هو منزلة خبر الواحد وذلك بان يكون تعال للكتاب لا مبطاله قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى ذكرنا قوله تعالى * وليطوفوا * اى طواف الزيارة وطواف وتطوف بمعنى بالبيت العتيق اى من الجسارة والفرق لانه رفع الى السماء وقت الطوفان * او الكريم وكرمه وشرفه ظاهر * او القدم لانه اول بيت وضع للناس * وهذا فعل * اى الطواف الذى هو مداول ويطوفوا وتسميته فعلا توسع اذا مراد منه لفظ الطواف بدليل قوله وضع لكذا * قال شمس الاثمة الطواف موضوع لفظة معنى معلوم * فلا يكون وقفه اى الحكم بان الطواف متوقف على الطهارة كما قال الشافعى رحمه الله * عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها * ولا بيانا لانه ليس فيه اجمال * وذكر فى الاسرار انما يقال انه بيان اذا كان النص يحتمله بوجه والامر بالطواف لا يحتمل الطهارة * بل كان نسخا محضا لان الكتاب يقتضى جواز الطواف مع الحدث واشترط الطهارة بغيره فيكون نسخا محضا فلا يصح بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الا لا يطوف بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف صلوة الا انه ايج فيه الكلام * لكنه اى شرط الطهارة يزداد على الطواف واجبا وهو الصحيح بدليل ايجاب الدم عند تركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا فى المبسوط * فان قيل * النص مجمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجاع فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد بذلك القدر حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم إعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت انه مجمل لمعنى زائد ثبت شرعا عليه كالربوا فيجوز ان يلحق خبر الطهارة ببيانه * فلنا * اما التقدير بسبعة اشواط فقد ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كالمخصوص فى القرآن فيجوز الزيادة بها ولهذا قال الشافعى رحمه الله لا يجوز النقصان عن هذا العدد كالحديد الا ان علماءنا رحمهم الله قالوا يحتمل ان يكون التقدير به للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداده فيثبت القدر المتيقن وهو ان يجعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد فلا كثر منه يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم كالنية قبل انتصاف النهار فى الصوم المتعين وكما ان العظم من افعال الحج يقوم مقام الكل فى حق الخروج عن عهدة الامر حتى لم يفسد الحج بعد عرفة بوجه كانه اقبى بالكل * واما الابتداء من غير الحجر فمن اصحابنا من يقول بانه معتبه ولكنه مكروه * ولئن

ومن ذلك قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت
العتيق وهذا فعل
خاص وضع لمعنى
خاص وهو الدوران
حول البيت فلا يكون
وقفه على الطهارة
عن الحدث حتى
لا تعتد الا بها عملا
بالكتاب ولا بيانا بل
نسخا محضا فلا يصح
بخبر الواحد لكنه
يزداد عليه واجبا ملحقا
بالفرض كما هو منزلة
خبر الواحد من
الكتاب ليثبت الحكم
بقدر دليله

سلمنا انه غير معتبه كما ذكر محمد رحمه الله في الرقيات فذلك لما روى ان ابراهيم قال لاسماعيل عليهما السلام اتني بحجر اجعله علامة افتتاح الطواف فاتاه بحجر فلقاه ثم بالثاني ثم بالثالث فناداه قد اتاني بالحجر من اغثناني عن جرك ووجد الحجر الاسود في موضعه فعرفنا ان ابتداء الطواف منه فناداه قبل الافتتاح به لا يكون معتد به كذا ذكر في المبسوط * ولكن لا تزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد ايضا * والاشبه ان يقال انه ليس بمجمل في نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل بمجل لان الامر صدر بصيغة التطوف وتاء الفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحقق خبر العدد والابتداء ببياناه لانه يصلح لبيان اجاله فاما خبر الطهارة فلا يصلح لبيان لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد * ونظيره مسح الرأس فانه لما كان في حق المقدار مجملا التحق فعل النبي عليه السلام ببياناه لانه يبين اجاله دون خبر التثنية لان اللفظ لا يحتمله * واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز بل لتكمن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة التي اديت مع الكراهة ولهذا يجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة قوله (ومن ذلك) اي ومن الخصاص الذي تقدم ذكره والفاء في فاما اشارة الى تعليل كون مفهوم الآية من هذا الباب * وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم اي كل واحد منهما معنى كما في قول المتنبي (شعر) حشاي على جرد ذي من الهوى وعيناي في روض من الحسن ترتع * اي كل واحدة والمعنى المعلوم الاسالة للغسل والاصابة للمسح * فلا يكون شرط النية كما قاله الشافعي * في ذلك اي في الوضوء بقوله عليه السلام * الاعمال بالنيات * او بالقياس على التيمم لان اشتراطها في البدل يدل على اشتراطها في الاصل لان البدل لا يخالف الاصل في الشروط * عملا بالكتاب لانه ساكت ولا يأتينا لانه بين * والواو في وهو الحال * والنية عنده ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث او استباحة الصلوة او فرض الوضوء حتى لو توضحا للتبردا والتعليم او نوى غير مقارن لغسل الوجه لا يعتد بذلك الوضوء عنده * بل اضرب عن مفهوم الكلام * على الوصف الذي ذكرنا اي الحاق الفرع بالاصل وذلك بان يجعل واجبا او سنة على حسب اقتضاء الدليل لا فرضا كما قاله الخصم * ولا يلزم على ما ذكرنا اشتراط النية في التيمم مع انه خاص لان ذلك ثبت باشارة النص اذا التيمم القصد * وبطل شرط الولاء وهو ان يتابع في الاعمال ولا يفرق والذي يقطع التابع جفاف العضومع اعتدال الهواء * وانما شرطه مالك وابن ابي ليلى والشافعي في قواه القديم بفعل النبي عليه السلام واطب على الموالاة قالوا فلو جاز تركه لفعله مرة تعليميا للجواز * قال ابن ابي ليلى ان اشتغل بطلب الماء اجزأ لان ذلك من عمل الوضوء وان اخذ في عمل آخر غير ذلك وجف اعاد ما جف وجعله قياس اعمال الصلوة اذا اشتغل في خالها بعمل اخر كذا في المبسوط * والترتيب وهو ان يراعى النسق

ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فانما الوضوء غسل ومسح وهم الفظان خاصان لمعنى معلوم في اصل الوضع فلا يكون شرط النية في ذلك علا به ولا بياناه وهو بين لما وضع له بل يجب ان يلحق به على الوصف الذي ذكرنا وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية كما ذكرنا

المذكور في كتاب الله تعالى وقد شرطه الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة
امرى حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه او قال ذراعيه وتحرف ثم للترتيب*
والسمية وهي ان يسمى الله تعالى في ابتداء الوضوء ومختار المشايخ بسم الله العظيم والحمد لله
على الاسلام* وانما شرط التسمية اصحاب الطواهر وقيل هو قول مالك ايضا بقوله
عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم* لما ذكرنا انه ليس بعمل بالكتاب ولا يبين له بل هو
نسخ لموجه بخير الواحد* فان قيل* فهلا قاتم بوجوب النية واخوانها كما قاتم بوجوب
التعديل في الصلوة والطهارة في الطواف (قلنا) للانع من القول بالوجوب وهو لزوم
المساواة بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين وذلك لان الوضوء احط رتبة من الصلوة
لانه فرض لغيره اذ هو شرط والشروط اتباع ولهذا تسقط بسقوط الشروط من غير
عكس والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب في مكمل
الصلوة يلزم التسوية اذ يصير كل واحد منهما واجبا لغيره فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء
اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد من ان يكون ادون حالا
من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة من الامير قلت والا قرب الى التحقيق ان ذلك انتفاوت
درجات الدلائل فان الادلة السمعية انواع اربعة* قطعي اثبوت والدلالة كالنصوص
المتواترة* وقطعي اثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة* وظني اثبوت قطعي الدلالة
كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني اثبوت والدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني
فبالاول ثبت الفرض وبالتالي والثالث ثبت الوجوب وبالتالي رابع ثبت السنة والاستحباب ليكون
ثبوت الحكم بقدر دليله* فخير التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر الاعراب بالاعادة
ثلاثا فقال له كل مرة ارجع فصل فانك لم تصل ثم علمه ومثله لو كان قطعي اثبوت ثبت به الفرض
لانقطاع الاحتمال عنه فاذا كان ظني اثبوت ثبت به الوجوب ولهذا قال ابو حنيفة فيه اخشى ان
لا تجوز صلوته يعني اذا تركه* وكذا خبر الطهارة وهو قوله عليه السلام لا يطوفن بهذا البيت
محدثا كده بالنون المؤكدة* فاما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه
اماثواب الاعمال او اعتبار الاعمال على ما ستعرفه فيكون مشترك الدلالة* وكذا خبر التسمية
لانه معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم
كان طهورا لما سابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة كيف واستعمال مثله في نفى الفضيلة شائع*
وكذا دليل المواالات لان المواظبة لا تدل على الركبة فانه عليه السلام كان يواظب على المضضة
والاستنشاق كما كان يواظب على غسل الوجه* وخبر الترتيب ايضا معارض بما روى انه
عليه السلام نسي مسح الرأس في وضوءه فذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه فلما كانت
هذه الدلائل ظنية اثبوت والدلالة يثبت بها السنة لا الوجوب قوله (وصار مذهب
المخالف غلطا من وجهين) لانه لما سوى بينهما في الرتبة حيث اثبت بخبر الواحد ما ثبت بالكتاب
لزم حط درجة الكتاب بالنظر الى رتبة الخبر او رفع درجة الخبر بالنظر الى رتبة الكتاب كن

وصار مذهب
المخالف في هذا
الاصل غلطا من
وجهين احدهما انه
حط منزلة الخاص
من الكتاب عن
رتبته والثاني انه
رفع حكم الخبر
الواحد فوق منزلته

سوى بين شريف ومن هو أدنى منه في المكان يلزم رفع درجة الأدنى أن اجلسه في مكان الشريف أو حط درجة الشريف أن اجلسه في مكان الأدنى * ولكنهم يقولون إنما يلزم ذلك لو قلنا بان ما ثبت بخبر الواحد ثابت علما وعلا ونحن لا نقول به بل نقول ما ثبت بالكتاب قطعي موجب للعلم والعمل وما ثبت بخبر الواحد موجب للعمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده كما قال أبو حنيفة رحمه الله بفرضية الوترو فرضية الترتيب بين الفوائت فإني يلزم ما ذكرتم وجوابه سيأتي في باب العزيمة والرخصة قوله (ومن ذلك) أي ومن الخالص الذي ذكرناه * اعلم أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسألة الهدم وصورتها مشهورة فقال عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وطىء الزوج الثاني يهدم حكم ماضى من الطلاقات واحدا كان أم ثلاثة وبه قال إبراهيم وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهم الله وقال عمر وعلي وإبي بن كعب وعمران بن الحصين وأبو هريرة رضوان الله عليهم لا يهدم ما دون الثلاث وبه قال محمد وزفر والشافعي رحمهم الله * ومبنى المسئلة على أن الزوج الثاني أي أصابته في الطلاقات الثلاث مثبت حلا جديدا أم هو غاية المحرمة الثابتة بها فقط فعند الأولين هو مثبت للحل وعند الآخرين هو غاية * تمسك الفريق الآخر بأن الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للمحرمة بقوله جل ذكره * فإن طلقها أي الطلقة الثالثة * فلا يحل له من بعد أي بعد ذلك التطليق * حتى تنكح أي تزوج * زوجها غيره أي رجلا أجنبيا وسما زوجها باعتبار العاقبة كتسمية العنب خرا وكلمة حتى للغاية وضعا ولا تأثير للغاية في إثبات ما بعده بل هي منهية فقط فاذا انتهى المغيا ثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما في الإيمان الموقته ينتهي الحرمة الثابتة بها للغاية ثم يثبت الإباحة بالسبب السابق وكما في الصوم ينتهي حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعد بالإباحة الأصلية وتكذا الحكم في تحريم البيع إلى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم إلى انتهاء الأحرام والظهار الموقت التكفير فكذا ههنا باصا به الزوج الثاني ينتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن أسباب الحرمة * ولا يقال قد اضمحل الحل الأول بضده فلا بد من أن يثبت حل آخر يضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الأول * لا مانع من أن يثبت ذلك ولكنه إنما يثبت بالسبب الذي يثبت به الأول وهو أنها من بنات آدم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية لأن إضافة الحكم إلى السبب الذي ظهر أثره مرة أولى من إضافته إلى سبب أم يظهر أثره أصلا كن آجر داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الأجارة صارت المنافع مملوكة له بملك جديد غير الأول لزوال الأول بالتمليك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب السابق وهو ملك الدار لا بانتفاء الأجارة * فمن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك علما بالكتاب لأنه لا يقتضي ذلك بل يقتضي كونه غاية فقط * بل كان ابطالا لأن الكتاب يقتضي أن يكون الزوج الثاني غاية وكونه غاية يقتضي أن يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي

ومن ذلك قوله تعالى
فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا
غيره قال محمد
والشافعي رحمهما
الله قوله حتى تنكح
كلمة وضعت للمعنى
خاص وهو للغاية
والنهاية فمن جعله
محددا حلا جديدا
لم يكن ذلك علما بهذه
الكلمة ولا يأنس لها
ظاهرة فيما وضعت له
بل كان ابطالا
ولكنها تكون غاية
ونهاية والغاية
والنهاية بمنزلة البعض
لما وصف بها وبعض
الشيء لا ينفصل عن
كله فيلغو قبل وجود
الأصل

يذكر ويراد به
الوطء وهو اصله
ويحتمل العقد على ما
يأتي في موضعه وقد
اريد به العقد هنا
بدلالة اضافته الى
المرأة لانها في فعل
مباشرة العقد مثل
الرجل فصحت
الاضافة اليها واما
فعل الوطء فلا
يضاف اليها مباشرة
ابدا لانها لا تحتمل
ذلك وانما ثبت
الدخول بالسنة على
ما روى عن النبي
صلى الله عليه وسلم
انه قال لامرأة رفاعة
وقدطلقها ثلاثا ثم
نكحت بعبد الرحمن
بن الزبير ثم جاءت
الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم تبهم
بالعنة وقالت ما
وجدته الا كهذبة
ثوبي هذا فقال صلى
الله عليه وسلم اتريدن
ان تعودى الى رفاعة
فقلت نعم فقال النبي
صلى الله عليه وسلم
لا حتى تذوقى من
عسيلته ويدوق من
عسيلتك

خلافه فيكون لبطالا * ولما ثبت ان الزوج الثاني غاية لم يكن له عبرة قبل الثلاث لان
غاية الشيء بمنزلة البعض لذلك الشيء لتوقف صيرورتها غاية عليه توقف البعض على
الكل وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لم يبق بعضا حقيقة * فتلفوا بالناء
اي الغاية قبل وجود الاصل وهو المغيا كرجل حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير
ايامه فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا في حق اليين حتى لو كلفه في رجب قبل
الاستشارة حنث لان اليين اوجبت تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة
فلا استشارة وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة * ولا يقال النص متروك الظاهر لانه يقتضى
ان يكون نفس الزوج غاية كما ذهب اليه سعيد بن المسيب وليس كذلك اذا لاصابة بعده
شرط للحل بالاجاع وقول سعيد مردود حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ فلا يستقيم
التمسك به * لانا نقول قد زيد على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالنصوص
عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة موقفة وكون الزوج انشائي مع الاصابة غاية فكأنه قيل
هذه الحرمة مغيية الى الزوج والاصابة فيصح التمسك به * فمن جعله الضمير البارز
راجع الى الزوج المفهوم من الكلام الاول والتقدير كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو
الغاية والنهاية فيكون الزوج الثاني غاية فمن جعل الزوج * ولكنها استدراك من حث المعنى
ايضا كما ذكرنا * والهاء راجعة الى كلمة حتى والمراد الزوج او نكاحه بطريق اتوسع لان حتى
لا يكون غاية بل الغاية ما دخل عليه حتى * والتقدير فمن جعله محدثا حلا جديدا لا يكون
علا بل لا يكون ابطلا فلا يكون الزوج محدثا حلا جديدا لكنه يكون غاية ونهاية *
والنهاية تأكيد للغاية ووقع في محله لانه في بيان الخلاف كما مر مثله قوله (والجواب
الى اخره) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطء للتحليل لكنهم
اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة فذهب الجمهور منهم الى انه ثابت بالسنة
ودهب طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة في الوطء فيحمل
على حقيقته الا انه اسند الى المرأة هنا باعتبار التمكن كما اسند الى الذكر هو الوطء الحرام
اليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما يقال نهارك صائم وليك قائم * ولا يصح
ان يحمل على النكاح لان قوله زوجا يابى ذلك لان المرأة لاتزوج نفسها زوجها فصار
معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجها فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد
وذكر النكاح اشتراطا للوطء * قالوا وفيه تقليل المجاز الذى هو خلاف الاصل لانه
لم يبق الا فى الاسناد فيجب اعتباره * وتمسك الجمهور بان النكاح وان كان حقيقة في
الوطء الا انه اريد به العقد ههنا بدليل اضافته الى المرأة والنكاح المضاف الى المرأة
ليس الا العقد يقال نكحت اى تزوجت وهى ناكح في بنى فلان اى هى ذات زوج
منهم كذا في الصحاح وانما يجوز ارادة الوطء منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطء
يتصور منه فاما المرأة فلا يجوز اضافة الوطء اليها البتة لانه لم يسمع في كلامهم اضافة

الوطى والنكاح الذى بمعناه الى المرأة واوجاز ان تسمى واطئة بالتمكين لجز ان يسمى
 المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهى خلاف اللغة * واما اضافة الزنا اليها فليس
 بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المرأة كاهواسم للوطى الحرام من الرجل
 ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها اذا زنت كما لا يصح نفي التمكين عنها * ولئن سلمنا ان النكاح
 ههنا بمعنى التمكين فلا يحصل المقصود لان الحل متعلق بالوطى الذى هو فعل الزوج ولا
 يلزم الوطى من التمكين لاحالة فتبت انه ثابت بالسنة * ثم فى هذا الطريق اعمال السنة
 والكتاب جميعا فكان اولى مما قالوا لان فيه اعمال احدهما وفيه عمل بالحقيقة من وجه
 لان الوطى انما يسمى بالنكاح لمعنى الضم وفى العقد ضم كلام الى كلام شرعا * واعلم ان
 الشيخ انما اختار هذه الطريقة بعد كونها اولى بالاعتبار من الاولى لان كلام الفريق الاول
 لا يتضح الا بان يجعل الوطى مثبتا للحل ولو ثبت الوطى بالكتاب كما ذكرنا لا يحصل
 المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب ويتأكد كلام الخصوم حينئذ * وانما ثبت الدخول
 بالسنة وهى ما ذكره الشيخ فى الكتاب * والمرأة هى تيمية بنت ابي عبيد القرظية *
 وقيل عايشة بنت عبد الرحمن بن عتيك النضيرية * ورقاعة هو ابن وهب بن عتيك
 ابن عمها * وقيل ابن مموال * والوزير بفتح الزاى لا غير واتمها له بالعنة قولها
 مامعه الامثل هدية الثوب وهو نظير ما حكى امرأة عن عنين فقالت حلت منه بواد
 غير ذى زرع * واعسلتان كتابتان عن العضوين لكونهما مظنتى الالتذاذ * وصغرت
 بالهاء لان الغالب على العسل التأنيث وان كان يذكر ايضا * ويقال انما انت لانه اريد
 به العسلة وهى القطعة منه كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة * والتأكيد بالتعرض
 للمجانين اشارة الى انه هو المقصود فى باب التحليل * وقوله تذوق ويدوق اشارة الى
 ان الشبع وهو الاتزال ليس بشرط * وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف
 وراوى الحديث عايشة رضى الله عنها وكذا روى ابن عمر وانس بن مالك رضى الله
 عنهم من غير قصة رقاعة * وفى عامة الروايات ان ترجعى مقام ان تعودى وكلاهما
 واحد * وفى بعض الروايات انها جاءت بعد ذلك وقالت كان غشبنى فقال عليه السلام
 لها كذبت فى قولك الاول فلن اصدقك فى الاخر فلبثت حتى قبض النبي عليه السلام
 ثم انت ابا بكر رضى الله عنه فقالت ارجع الى زوجى الاول فان زوجى الاخر قد مسنى
 فقال ابو بكر قد عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لك ما قال فلا ترجعى اليه
 فلما قبض ابو بكر انت عمر رضى الله عنهما فقال لها لئن آتيتنى بعد مرتك هذه لارجنك فنعما
 كذا فى التيسير قوله (وفى ذكر العود) اضافة المصدر الى المفعول اى وفى ذكر رسول الله
 العود وتركه لفظ الانتهاء الذى هو مدلول الكتاب بان لم يقل اتريدى ان تنتهى حرمتك
 اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل وذلك انه عني عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد
 الذوق ثبت العود لاحالة لانكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه

وفى ذكر العود دون
 الانتهاء اشارة الى
 التحليل وفى حديث
 اخر

لم يكن قبل ولا بعده من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بنات ادم الا ان حكمه تخلف باعتراف الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فيكون حادثا به * وعبرة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم لانه حدث بعده وهو معنى ما قل شمس الائمة رجه الله في اشترط الوطئ للعود اشارة الى السبب الموجب للحل قوله (لعن الله المحلل والمحلل له) سماه محلا والمحلل حقيقة من ثبت الحل كالمحرم من ثبت الحرمة والبيض من ثبت البياض فيثبت له هذه الصفة بعبارة النص كذا قيل * والاوجه انه اشارة ايضا لان الكلام لم يسبق له بل لاثبات اللعن الا ان هذه اشارة ظاهرة والاولى غامضة * والحق اللعن به لا يمنع الاستدلال لان ذلك ليس لتحليل بل لشرط فاسد لحقه بالنكاح وهو ذكر الشرط الفاسدان تزوجها بشرط التحليل او لقصد تغيير المشروع ان لم يشترط لانه مشروع للتناسل والبقاء وهو انما قصد غيره ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله لا يحب كل ذواق مطلق * واما الحاق اللعن بالمحلل له فلانه مسبب لمثل هذا النكاح والسبب شريك المباشر في الاثم والثواب * والاشبه ان الغرض من اللعن اظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ما ينفر عنه الطباع من عودها اليه بعدم مضاجعة غيره اياها واستمتاعه بها حقيقة اللعن اذ هو الايق بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في حق امته لانه عليه السلام ما بهت لعانا ويدل عليه قوله عليه السلام الا انبئكم بالنيس المستعار وعلى هذا قوله عليه السلام لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده ثم هذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه للملم يكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نعمه يجب العمل به وذلك لان الكتاب اثبت كون الزوج الثاني غايه ولم ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غايه ايضا اذ منافاة بين كونه غايه وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشئ كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كافي قوله تعالى * ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تعمسوا * فلا غتسال مثبت للطهارة ومنه الجنبية لانه لما ثبت الطهارة لم تبقى الجنبية وكافي قوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا والاستيذان منه حرمة الدخول باثبات الحل ابتداء والحديث اثبت كونه مثبتا للحل فيجب العمل به ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الابنات تطليقات كالحل الاول (فان قيل) المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشئ لا يكون غايه له كالطلاق للنكاح (قلنا) ما يرفع الشئ قصدا فهو قاطعه ولا يطلق عليه اسم الغاية كالطلاق فاما ما ثبت حكما آخر من ضرورة ثبوته انتفاء الثابت لتضاد بينهما فهو غايه لما كان ثابتا لما ذكرنا ان الشئ ينتهى بضده كالليل بالنهار وعكسه ومستلثنا من هذا القيل (فان قيل) سلمنا انه مثبت للحل ولكنه يقتضى عدم الحل لان اثبات الثابت محال الا ترى انه لو تزوج منك وحثه

لعن الله المحلل و
المحلل له

لم ينعد لان الحل ثابت فلا يملك اثباته ثانياً وههنا الحل ثابت بكماله غير منقوص لان زواله
معلق بالثلاث فقبله لا يثبت شئ من الحكم لان اجزاء الحكم لا توزع على اجزاء الشرط والعلة
قلنا السبب اذا وجدوا يمكن اظهار فائدته لا بد من اعتباره وقد وجد السبب وفي اعتباره
فائدة وهي ان لا تحرم عليه الاثلاث تطليقات مستقبلات فيجب اعتباره كالمبين بعد انمين
والظهار بعد الظهار منعقد وان تم المنع عن الفعل بائمين الاولى والحرمة بالظهار الاول لان
في الانعقاد فائدة وهي تكرار التكفير وكذا اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الربح او ضم
ماله الى مال الغير فاشترى ماله يصح لانه يفيد ملك التصرف او جواز العقد في مال الغير
فان قيل ﴿ فعلى هذا وجب ان يملك اربعا او خمسة من التطليقات ثلثا بهذا الحادث
وواحدة او ثنتين بالاول ﴾ قلنا ﴿ اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من
الفائدة اقتضى انفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة فينتفي به اقتضاء كما اذا عقدا البيع بالف ثم جدداه
بانقص او اكثر يصح الثاني وينفسخ الاول اقتضاء ﴾ او يقال لما عرفت الثلاث محرماً للمحل
بالنص حكماً بتأثيره في الحلين فيرفعهما جميعاً الاول بالطلقة او المطلقتين تمام علة زوال الاول
والثاني بالباقي كما قلنا في تداخل العدتين وهو مشهور قوله (قُتِبَ الدخول زيادة)
اي على النص وانما تركه لكونه مفهوماً * بخبر مشهور وهو حديث امرأة رفاعه
* يحتمل * الضمير راجع الى المفهوم من قوله زيادة وهو النص * وما ثبت اي لم
يثبت الدخول * بدليله وهو الحديث الابصفة التحليل * وثبت شرط الدخول به
اي بالحديث * بالايجاع فان المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث واثباته بالكتاب
تخريج بعض المتأخرين * ومن صفته اي صفة الدخول التحليل * ويجوز ان يكون
الواو في قوله وثبت وقوله ومن صفته للحال اي والحال ان الدخول ثبت بالحديث
مو صوفاً بصفة التحليل * واتم ابطالهم هذا الوصف وهو التحليل * عن دليله وهو
الحديث حيث قلتم باشرط الدخول وانكرتم صفة التحليل * علا اي لاجل العمل بما هو
ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم فكان اطعن عائداً عليكم * قال القاضي الامام
ابوزيد رحمه الله متى نظرت الى السنة كان الامر ما قاله ابو حنيفة رحمه الله ومتى نظرت الى موجب
نص الآية اشكل وانه اولى الامر من قولنا بظاهر كلمة حتى ومثله اختلف فيها كبار الصحابة
رضي الله عنهم بصعب الخروج عنها والله التوفيق قوله (ومن ذلك) اي ومن الخياص الذي
مر ذكره قوله تعالى * الطلاق مرتان اي التطبيق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق
دون الجمع والارسال دفعة واحدة * ولم رد بالمرتين الثانية ولكن التكرير كقوله تعالى
* فارجع البصر كرتين * اي مرة بعد مرة ونحوه قولهم ليك وسعدك وحنانيك * وقوله
جل ذكره * فامساك بمعروف او تسريح باحسان * تخيير لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون
بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان يسرحوهن السراح
الجميل الذي علمهم * وقيل معناه الطلاق الرجعي مرتان لانه لارجعة بعد الثلاث فيكون

قُتِبَ الدخول زيادة
بخبر مشهور يحتمل
الزيادة بمثله وما ثبت
الدخول بدليله
الابصفة التحليل
وثبت شرط الدخول به
بالاجاع ومن صفته
التحليل وانتم ابطالتم
هذا الوصف عن
دليله علا بما هو ساكت
وهو نص الكتاب
عن هذا الحكم اعني
الدخول باصله
وصفة جميعاً ومن
ذلك قوله تعالى
الطلاق مرتان الآية

المراد بالمرتين حقيقة التثنية والى هذا الوجه مال المصنف * ويدل عليه قوله تعالى * فامسك بمعروف * اى رجعة برغبة لاعلى قصد اضرار او تسريح باحسان بان لا يراجعهما حتى تبين بالعدة او بان لا يراجعهما مراجعة يريد بها تطويل العدة عليها وضرارها * وقيل بان تطلقها الثالثة فى الطهر الثالث * وقوله تعالى * فان خفتم * اى علمتم او ظننتم وهو خطاب للحكام * ان لا يقيما اى الزوجان * حدود الله اى حقوق الزوجية بما يحدث من نشوزها او نشوزهما فلا جناح عليهما اى لا اثم على الرجل فيما اخذوا على المرأة فيما افتدت به نفسها اى لا يكون دفعها امراقا واخذها ظمنا * هذا تفسير الآية * ثم اعلم بان الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضى الله عنهم وقال الشافعى رحمه الله فى قوله القديم هو فسخ وهو قول ابن عمر وابن عباس واحدى الروايتين عن عثمان رضى الله عنهم * وفائدة الخلاف تظهر فى انتقاص عدد الثلاث به تمسك الشافعى بانه عقد محتمل للفسخ فانه يفسخ بخيار عدم الكفاءة وخيار العتق وخيار البلوغ عندكم فيفسخ بالتراضى وذلك بالخلع قياسا على البيع فالشيخ رحمه الله تمسك فى اثبات كونه طلاقا بالص على ما ذكره فى الكتاب قوله (ذكر الطلاق مرة) يعنى بقوله عز اسمه * والمطلقات يتربصن * وذكره مرتين بهذه الآية * واعقبهما الضمير البارز راجع الى المرة والمرتين لالى المرتين فحسب آى اعقب المرفعة باثبات الرجعة بقوله وبعلتهن والمرتين بقوله فامسك بمعروف ليعلم ان الرجعة مشروعة بعد تطليقتين كما هى مشروعة بعد تطليقة كذا قيل * والاظهر ان مراده من الذكر مرة ومرتين الذكر فى هذه الآية لا غير اذا السوق يدل عليه لانه فى بيان قوله تعالى * الطلاق مرتان * ودلالته على ان الخلع طلاق لا فى بيان قوله عز ذكره * والمطلقات يتربصن * اذ لا حاجة له الى التمسك به * وانما يحسن ذلك التفسير لو قال ومن ذلك قوله تعالى * والمطلقات يتربصن * وقوله الطلاق مرتان الله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين ولم يقل كذلك * ويدل على ما ذكرنا ببيان وجه التمسك ايضا * والغرض من ضم المرة الى المرتين مع ان المقصود يتم بدونه الاشارة الى ان التثنية وان كانت مقصودة كما ذكرنا فالتفريق فيها مقصود ايضا حتى لا يحل ارسال التطليقتين لانه تعالى قال مرتان وارسالهما جعلا لا يسمى مرتين كمن اعطى فقيرا درهمين لا يقال اعطاه مرتين الا ان يفرق فعلى ما ذكرنا يكون معنى قوله ومرتين اى مع الاولى لا بدونها كما يقال نصحتك مرة ومرتين فلم تسمع واثبت بابك مرة ومرتين فما صدقتك وبراد مع الاولى لانه نصيح ثلاث مرات واثم ثلاث مرات * ويجوز ان يكون الضمير فى واعقبهما راجعا الى المرة والمرتين كما ذكرنا وان يكون راجعا الى المرتين فحسب وعلى التقديرين اثبات الرجعة بقوله فامسك بمعروف لا غير فافهم قوله (فانما بدأ ببيان وجه التمسك اى بدأ الله تعالى فى اول الآية بذكر فعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء * وتحت الافراد اى افراد المرأة بالذكر تخصيصها بالافتداء

فالله تعالى ذكر
الطلاق مرة ومرتين
واعقبهما باثبات
الرجعة ثم اعقب
ذلك بالخلع بقوله
تعالى فان خفتم
ان لا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما
افتدت به فانما بدأ
بفعل الزوج وهو
الطلاق ثم زاد فعل
المرأة وهو الافتداء
وتحت الافراد
تخصيص المرأة به
وتقرير فعل الزوج
على ما سبق فاثبات
فعل الفسخ من الزوج
بطريق الخلع لا يكون
علا به بل يكون رفعا

اي لا يكون الافتداء الامن جانبها لانها هي المحتاجة الى الخلاص وبصير تقدير الكلام فلا جناح
عليهما فيما اختصت هي به وهو الافتداء * وفيه اي في الافراد تقرير فعل الزوج على الوصف
الذي سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانبها مع انها
لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعله هو الذي سبق في
اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا البيان في حكم المنطوق كما في قوله عز اسمه * وورثه
ابواه فلامه التثنية فصاركانه صرح بان فعله في الخلع طلاق * فمن جعل فعله في الخلع
فسحنا لا يكون ذلك عملا بهذا الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق بل يكون رفعاً
(فان قيل) ذكر في اول الآية الطلاق لفعل الزوج صريحا فثبت بالبيان السكوتي
هذا القدر وبصير في التقدير كانه قيل فان خفتم ان لا يقيما حدود الله ولا يطلقهما مجانا فلا جناح
عليهما فيما افتدت به لتحصيل الطلاق فيكون الآية بيان الطلاق على مال لا بيان الخلع
وكلامنا في الخلع (قلنا) بل هي بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت في جيلة
بنت عبد الله بن ابي كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاصما الى النبي
صلى الله عليه وسلم وطلبت التفريق فقال ثابت قد اعطيتها حديقة فلترد على فقال عليه السلام
اردين عليه حديقته وتملكين فقال نعم وايزيده فقال عليه السلام لا بل حديقته فقط ثم قال
يا ثابت خذ منها ما اعطيتها واخل سيولها ففعل فكان اول خلع في الاسلام (فان قيل)
لو كان الخلع طلاقا صارت التطبيقات اربعا في سياق الآية (قلنا) المراد بقوله تعالى
الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع بدليل انه تعالى ذكر الطلاق
في مواضع ولا يقتضي ذلك ان يكون الطلاق متعدد بتعدد الذكر فكذلك
ههنا كذا ذكر في بعض الشروح واما قول الشافعي انه يحتمل الفسخ فغير مسلم فان
النكاح بعد تمامه لا يقبل الفسخ الا يرى انه لا يفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك الثابت
به ضروري لا يظهر الا في حق الاستيفاء اما الفسخ بعدم الكفاة ففسخ قبل التمام فكان
في معنى الامتناع من الاتمام وكذلك في خيار العتق والبلوغ فاما الخلع فانما يقع بعد تمام
العقد والنكاح فلا يمكن ان يجعل فسحا فيجعل قطعا للنكاح في الحال فيكون طلاقا
قوله (ومن ذلك قوله تعالى) فان طلقها الآية الصريح يلحق البائن عندنا وعند
الشافعي لا يلحقه وانما يتحقق الخلاف في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا ينونة
فيما سواهما عنده هكذا سمعت من الثقات وانه يشير لفظ التهذيب فقد ذكر فيه اذ اطلق
امرأته طلاقا رجعيا ثم طلقها في العدة يقع لان احكام النكاح باقية وان حرم الوطى اما
المختلعة اذ اطلقها زوجها في العدة فلا يلحقها لانها صارت اجنبية منه بالخلع * ورأيت في
بعض الشروح ان عند الشافعي يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلو صح هذا لم يبق
الخلاف الا في المختلعة وما ذكرته اول اصح * قال لان الطلاق مشروع لازالة ملك
النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة * واستدل الشيخ بالآية

ومن ذلك قوله تعالى
بعد هذا فان طلقها فلا
تحل له من بعد الوفاء
حرف خاص لمعنى
مخصوص وهو
الوصل والتعقيب
وانما وصل الطلاق
بالافتداء بالمال فواجب
صحته بعد الخلع فمن
وصله بالرجعى
وابطل وقوعه بعد
الخلع لم يكن عملا به
ولا بيانا

فقال وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بحرف الفاء وهو الوصل والتعقيب فيكون هذا تنصيحا على صحة انقاع الطلقة الثالثة بعد الخلع متصلا به وصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع * فمن وصله اى الطلاق او قوله فان طلقها بالرجعى بمعنى باول الآية لا يكون وصله عملا بالفاء ولا بيانا * واعلم ان ما ذكره الشيخ مشكل فانه ذكر فى شرح التأويلات هذه الآية رجعت الى الآية الاولى وهى قوله الطلاق مرتان اى فان طلقها بعد التلقيبتين تطليقة اخرى * وذكر فى الكشف فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار فى قوله الطلاق مرتان واستوفى نصابه او فان طلقها مرة ثالثة بعد المراتين فوصله بالآية الاولى وكذا فى عامة التفاسير * ثم المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت شرعية ثابتة بقوله تعالى او تسريح باحسان على ما روى ابو رزين العقيلي رضى الله عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان او بيان الشرعية كما ذهب اليه اكثر اهل التأويل وعلى الوجهين يجب وصله باول الآية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به فى المسئلة كيف والترتيب فى الذكر لا يوجب الترتيب فى الحكم والمشروعية لانه لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملا بالفاء وانها ثابتة بالايجاع وكذا الخلع متصور ومشروع قبل الطلقتين ففرقنا ان موجب حرف الفاء ساقط وانها لمطلق العطف ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب حرف الفاء لصار عدد الطلاق اربعا لانه بصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتبة على الطلقتين وذلك خلاف النص والايجاع * واجاب الامام البرغرى فى طريقته عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة فى قوله فان طلقها فلا تحل لافى قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين المذكورتين فى اول الآية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت فى الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من الثلاث ويبقى النص حجة من الوجه الذى ذكرنا الى هذا اشار القاضى الامام فى الاسرار ايضا لانه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لا يستقيم ههنا لانا لو حملناه على هذا الوجه لم يبق حجة فى المسئلة الاولى وقد بينا فى تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول فاذا كان الاولى ان تمسك فى المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت فى العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة فى المبسوط وغيره قوله (قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اى سوى هؤلاء المحرمات ان تنبغوا مفعولاه بمعنى بين لكم ما يحل بما يحرم ارادة ان يكون ابتغواكم باموالكم * ويجوز ان يكون ان تنبغوا بدلا مما وراء ذلكم * والاموال المهور * محصنين فى حال كونكم ناكين غير زانين ثلاثضيعوا اموالكم وتفقرؤا

ومن ذلك قوله تعالى ان تنبغوا باموالكم محصنين فانما اجل الابتغاء بالمال والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع فمن جاوز تراخي البذل عن الطلب الصحيح الى المطلوب وهو فعل الوطى كان ذلك منه ابطالا فبطل به مذهب الخصم

انفسكم فيما لا يحل لكم فتخسروا دنياكم ودينكم * ومفعول ان تنفقوا مقدر وهو النساء *
 قاله تعالى احل الانشاء اى الطلب بالمال والباء للالصاق فيقتضى ان يكون
 الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالاجارة والمنفعة وغيرهما لقوله تعالى
 * غير مسافحين * فيجب المال عند العقد اسمية واما وجوبا بايجاب الشرع * وقوله عن
 الطلب الصحيح احتراز عن النكاح الفاسد لانه لا يجب فيه المهر بنفس العقد بالاجماع بل
 بترأخي الى الوطئ قوله (في المفوضة) بكسر الواو وبفتحها * واعلم ان التفويض
 هو التزويج بلا مهر وهو عنده صحيح وفاسد الصحيح هو ان تأذن المرأة للمالكة لامر هائيا كانت
 او بكرا لوليها ان يزوجه بلا مهر او تقول زوجني ولا تذكر المهر فتزوجها وليها
 ويقول زوجتكها بلا مهر او بسكت عن ذكر المهر او السيد زوج امته بلا مهر او بسكت
 عن ذكره فيصح النكاح ولا يجب المهر بالعقد على الصحيح من المذهب * ولو دخل بها
 وجب لها مهر المثل ولها مطالبته بالفرض ولو طلقها قبل المسيس والفرض لا مهر لها *
 والفاسد هو ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة او الاب زوج البكر البالغة دون
 رضاها مفوضة في انعقاد النكاح قولان اصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد كذا في
 التهذيب للامام محبي السنة رحمه الله * ثم في التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة
 المالكة لامرها مفوضة بكسر الواو لانها فوضت اى اذنت في التزويج بلا مهر ومفوضة
 بفتحها لان وليها فوضها اى زوجها بلا مهر والامة المزوجة بلا مهر لا تسمى الام مفوضة بالفتح
 فهذا معنى فتح الواو وكسرها * فاما ما ذكر في بعض الشروح ان المفوضة بالكسر هي التي
 زوجت نفسها بغير مهر وبالفتح هي الصغيرة التي زوجها وليها بلا مهر فقير صحيح لان نكاح
 الاولى فاسد عنده لعدم الولي فلا يكون من باب التفويض وفي نكاح الثانية يجب المهر بالعقد
 كذا كرنا فلا يتأتى الخلاف * وذكروا في الطريقة المنسوبة الى الصدر الحاج قطب الدين رحمه الله
 ان التمسك بهذه الاية من اصحابنا بالاستقيم في المفوضة لان فيه دليلا على كونه مشروعا بمال
 وليس فيه نفي كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل
 وقد قام الدليل على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى * فانكحوا ما طاب لكم
 وانكحوا الايامي منكم * فانه باطلا فبديل على ما ذكرنا والمطلق يجري على اطلاقه
 والمقيد على تقييده * قلت المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد في الحادثة الواحدة
 بالاتفاق كما في كفارة اليمين وهما كذلك فيجب نحل المطلق على المقيد بالمال الا يرى انه
 شرط فيه الاشهاد مع ان اطلاقه لا يدل عليه فكذا يشترط المال (قوله تعالى قد علمنا ما
 فرضنا عليهم) اى قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في azواج والاماء كذا في
 الكشف وقيل النفقة والكسوة والمهر * وفي التيسير اى ما اوجبنا من المهور في امتك
 في ازواجهم ومن العوض في امائهم واحلنا لك الواهبة نفسها من غير مهر واطلقنا لك
 الاصطفاء من الغنمة ماشئت * فعلى هذا القول استدلل الشيخ في تقدير المهر فقال الفرض

في مسألة المفوضة
 ومثله قوله تعالى
 قد علمنا ما فرضنا
 عليهم في ازواجهم
 والفرض لفظ خاص
 وضع لمعنى مخصوص
 وهو التقدير فمن لم
 يجعل المهر مقدرا
 شرعا كان مبطلا
 وكذلك الكناية في
 قوله تعالى ما فرضنا
 لفظ خاص يراد به
 نفس المتكلم

لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو التقدير فيقتضى ان يكون المهر مقدر بحيث لا يجوز النقصان عنه الا انه في تعيين المقدار مجمل فالحق السنة بياناً به وهى ماروى جابر بن عبد الله رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة فصارت العشرة تقديراً لازماً فمن لم يجعله مقدرًا كان مبطلاً لا عاملاً به * ولكن للحصم ان يقول لا سلم ان الفرض خاص فى المعنى الذى ذكرت بل الفرض الجزى فى الشئ ومنه قبل فرض القوس الجزى الذى يقع فيه الوتر * والفرض للمحيدة التى يجرى بها * والفرض للسهم المفروض الذى فرض فوقه وقرضه النهر ثلثته التى منها يستقى * والفرض الايجاب ايضاً وهو مشهور * والفرض البيان ايضاً قال تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها فى قول غير واحد من المفسرين * وقال * قد فرض الله لكم فيما فرض الله * اى بين فى قول جماعة * والفرض التقدير كما ذكرت فيكون مشتركاً لا خاصاً * آو هو خاص فى القطع حقيقة فيه على ما قال صاحب الكشاف فى اول سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من أئمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازاً فيهما ثم على التقديرين حله على معنى الايجاب ههنا بقرينة وما ملكت ايمانهم اولى من حله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم فى حق الاماء كما يستقيم فى حق الزوج لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوبه ووجوب المهر للزوج عليهم ولهذا فسرهم عامة اهل التأويل بالايجاب ههنا فاما معنى التقدير فلا يستقيم فى حق الاماء لانه لم يقدر على الموالى للاماء شئ ويدل ايضاً على ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة على فانها صلة الايجاب لاصلة التقدير يقال فرض عليه ائى اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر فاذا ثبت ان حله على الايجاب اولى لا يكون ترك القول بالتقدير فى المهرابطالاً لقوله (فدل ذلك) اى مجموع قوله فرضنا على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب بالاضافة الى ذاته * والتقدير بافظ الفرض وان تقدير العبد امتثال به قيل معناه ان مهوور النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى ولكنها غيب عنا فباصطلاح الزوجين على مقدر يظهر ذلك المقدر المعلوم لانهم يقدرون ما ليس بمقدور اعتبر هذا بقيم الاشياء فانها مقدرة معلومة عند الله تعالى ثم تظهر بتقويم المقومين ونظيره كفارة اليمين فان الواجب فى حق كل احد معلوم عند الله تعالى مستور عنا ويظهر فى ضمن الفعل ولكن فيه بعد لان الغرض اثبات تقدير المهر وانه معلوم قبل الفعل ليتحقق الامتثال كتقدير نصاب السرقة وما ذكره لا يفيد هذا الغرض ويلزم منه انهما او اصطلاحاً على الخمسة يكون ذلك اظهاراً للمقدر ايضاً كما لو اصطلاحاً على العشرين * والذى يخطر ببالى ان هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان المهر مقدرًا بما ذكرتم ينبغى ان لا يجوز الزيادة عليه كما لا يجوز النقصان عنه اعتباراً باعداد الركعات ولما جازت الزيادة جاز النقصان ايضاً فلا يكون المهر مقدرًا * فاجاب بانه من المقادير التى تمنع النقصان دون الزيادة كمقادير الزكوات

فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امتثال به فن جعل الى العبد اختيار الايجاب والتك في المهر والتقدير فيه كان ابطالاً لوجب هذا اللفظ الخاص لاعلا به ولا يباله لانه بين

الارى انه تعرض لجانب القلة بالنفي فقال لامهر اقل من عشرة دون الكثرة اذ لم يقل
ولا اكثر منها فيكون التزام الاكثر امثالا بهذا التقدير لاحالة كالتزام الزيادة في الزكوة
بخلاف جانب القصاص لانه ترك للاثمالة فلا يجوز فهذا معنى قوله وان تقدير العبد
امثال به اى بتقدير الشرع * فن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك في المهر اى
اثبات المهر وتركه كما جعله مالك وعلى بن ابي هريرة من اصحاب الشافعى حيث قال ان
شاء اوجب المهر في العقد او سكت فيجب المهر ويصح العقد وان شاء نقاه فيصح نفيه ايضا
ويؤثر في فساد العقد كفى اثمن عن البيع يصح ويفسد البيع * والتقدير فيه اى في المهر
كما جعله الشافعى حيث قال ايجاب اصله بالعقد وبيان مقداره مفوض الى رأى الزوجين كان
ابطالا * ويجوز ان يكون التقدير منصوبا عطفًا على الاختيار وان يكون مجرورا عطفًا
على الايجاب اى من جعل الى العبد اختيار الايجاب واختيار التقدير قوله (ومن
ذلك) اى ومن الخاص المذكور قوله تعالى * والسارق والسارقة الاية * رفعهما على الابتداء
والخبر محذوف كانه قيل وفيما فرض عليكم السارق والسارقة اى حكمهما او الخبر
فاقطعوا ايديهما و دخول الفاء لتضمنهما معنى الشرط * ايديهما ايديهما ونحوه فقد صغت
قلوبكما اكتفى بثنية المضاف اليه عن ثنية المضاف * وايد باليدين اليمينان بدليل قراءة
عبد الله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم جزاء ونكالا * مفعول لهما كذا في الكشف
* وذكر في التيسير انما جمع الايدى لان السارق اسم جنس وكذا السارقة وايديهما
الجمع فلذلك قال الايدى لانها افراد مضافة الى الجمع وقال ايديهما على التثنية ولم يقل ايديهم
لظاهر اللفظ وهذا جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى في كلام واحد وهو شائع لغة
كالجمع بين تذكير المعنى وتأنيث اللفظ * وفي عين المعاني وقرأ ابن عباس والسارقون
والسارقات فاقطعوا ايمانهم والصواب ايمانهم الا انه اراد ايمان اثنين منهم والعضوان يجمع
من اثنين لانهما اثنان من اثنين * واعلم بان عندنا حكم السرقة قطع يني الضمان عن
السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده واستهلكه لا يضمن كالماتلف
خيرا وهو ظاهر المذهب . وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يضمن اذا
استهلكه وقال الشافعى رجة الله عليه القطع لا يني ضمان العين عنه بل العين في حق
الضمان كما لو لم يكن قطع وكذا الحكم في السرقة الكبرى وحد الزنا قال لان الله تعالى
امر بالقطع بقوله فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل
معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو من
ضروراته ايضا لانهما مختلفان * اسما وهو ظاهر و مقصودا لان احدهما شرع
جبرا للمحل والآخر شرع زاجرا بطريق العقوبة ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل
الآخر الذمة * وسببا لان سبب احدهما الجنابة على حق الله تعالى وسبب الآخر الجنابة
على حق العبد واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخر العبد وآذا

ومن ذلك قوله
تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا
ايديهما جزاء بما
كسبا وقال الشافعى
رحمه الله القطع
لفظ خاص لمعنى
مخصوص فاني يكون
ابطال عصمة المال
علا به فقد وقعت
في الذي ايتى

اختلفا من كل وجه لا يقتضى ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاءه وقد دل الدليل على ثبوته وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها * وكقوله عز اسمه * فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم * وكقوله عليه السلام * على اليد ما أخذت حتى ترد * فيجب القول به فمن قال بان القطع يوجب انتفاء الضمان وابطال العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالرأى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * لا غرم على سارق بعدما قطعت يمينه * وقد ايتى ذلك وفيه ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا وقوله * انى بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفي اى لا يكون ابطال عصمة المالك علابه * والجواب ان ذلك اى ابطال العصمة ثبت بنص يشير الى ابطالها * مقرون بقوله والسارق والساqrقة وقد يجوز ان يتغير النص بدليل يقتضى به كقولك انت حرنص في اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء أو الشرط تغير موجهه فكذلك ههنا غيرنا هذا النص الذى لم يوجب سقوط عصمة المحل وهو قوله تعالى * فاقطعوا ايديهما * بدليل زائد اقترن به وهو قوله جزاء * وفي قوله مقرون به اشارة الى نوع من التشجيع على الخصم وهوانه غفل عن الدليل القطعى المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على اشارته ثم طعن من غير روية فيكون الطعن عائدا عليه * ثم بيان اشارته الى ما ذكرنا ان الجزاء قد اطلق ههنا والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة افعال العباد فبين به ان وجوب القطع حق لله تعالى على الخلوص ولهذا لم ينقيد بالمثل وما يجب حقا للعبد يتقيد به ما لا كان او عقوبة كالغصب والقصاص ولهذا لا يملك المسروق منه الخصومة بدعوى الحد واثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عده وما يجب لله تعالى على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هى لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان يثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لالحق العبد لانه يصير حراما لغيره مباحا في ذاته بالاباحة الاصلية ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كـ شرب عصير اغبر والوطئ في حالة الحيض * ثم ان الله تعالى جعل هذا المال قبل السرقة محترما لحق العبد على الخلوص ولم يستبق لذاته حقا حتى صح بذل العبد واباحته ويجب الضمان له باتلاف ولا يجب لله تعالى ضمان ثم اوجب الجزاء وهو القطع بسرقة حقا لنفسه خالصا فعرضا ضرورته انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لذاته وهى حرمة واحدة لا تبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر وصار محترما حقا لله تعالى لا يبقى حقا للعبد وكالارض تتخذ مسجدا وصارت لله تعالى لا يبقى للعبد وكما لا يبقى للبائع اذا ثبت للبشترى بالبيع فهذا معنى قول الشيخ ومن ضرورته تحويل العصمة اليه * وظهر من هذا ان معنى قوله ابطال العصمة ابطالها على العبد بنقلها الى الله تعالى لا ابطالها مطلقا * فان قيل * لان سلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى لوجود النهى فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد

والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو قوله تعالى جزاء بما كسب لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان يجب حقا لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه ومن ضرورته تحويل العصمة اليه ولان الجزاء يدل على كمال المشروع لما شرع له مأخوذ من جزى اى قضى وجزاء بالهمزة اى كفى وكاله يستدعى كمال الجناية ولا كمال مع قيام حق العبد في العصمة لانه يكون حراما لمعنى يكون في غيره

كما كان لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كافي قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام
وشرب خمر الذي عندهم وكوجوب الدية مع الكفارة (فلنا) بل الحرمة واحدة
لانا لنجد القطع يجب الابدال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيقا
لصيانته على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب
الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية
على الاحرام او الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصبر حقه
مقتضيا به وجب الضمان * وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى
لاحق العبد فانها تجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر اليها وان لم يكن حقه مضمونا بالدية *
وكذلك شرب خمر الذي لان الحد بشربها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر
نفسه يجب الحد ايضا واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان * ثم استدل الشيخ
رحمه الله بوجه آخر فقال ولان الجزاء يدل على لمة * على كمال المشروع وهو القطع
في مسئلتنا مثلا * لما شرع له وهو السرقة او الزجر * والضمير المستكن راجع الى
المشروع والبارز الى ما * يعني تسمية الشيء جزاء يدل على انه كامل وتام في المقصود
الذي شرع له لانه ما خوذ من جزى بالياء اى قضى والقضاء الاحكام والاتمام قال *
وعليه ما سرودتان قضاهما * داودا وصنع السوابغ تبع * اى احكهما واما اتهمها كذا قيل *
فعلى هذا اصله جزاى بالياء الا انها قلبت همزة لوقوعها بعد الالف كالفقضاء اصله قضاي *
وجزه بالهمز اى كفى والشيء انما يكون كافيا اذا كان تاما وكاملا فعلى هذا يكون الهمزة
اصلية والاول اظهر لانه مصدر جزى يجزى يقال جزيته بما صنع جزاء فاما كونه هموزا
فما وجدته في كتب اللغة التى عندى واصل الشيخ وقف عليه * واذا دل لفظ الجزاء
على الكمال لغة استدعى كمال الجناية لان كمال الشيء باعتبار كمال سببه وذلك بان
يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لماله
بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط
الحد فلا يجب معها الحد كما لا يجب بالغصب * والفرق بين النكنتين ان الاولى استدلال
باطلاق لفظ الجزاء والثانية استدلال بمعناه الغوى وحاصلهما يرجع الى معنى واحد
وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق يدل على الكمال ايضا *
واستدل شمس الأئمة رحمه الله فى المبسوط بوجه آخر فقال فى لفظ الجزاء اشارة الى الكمال
فلما اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل فكان نسحا لما هو ثابت بالنص
قوله (ولا يلزم ان الملك لا يبطل) جواب سؤال وهو ان يقال الملك شرط لانه قد
السرقة موجبة للقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع النباش عندهم باعتبار شبهة فى الملك ثم لم
يقترض وجوب القطع نقل الملك الى الله تعالى بل بقى للعبد كما كان حتى يثبت له
ولاية الاسترداد ان كان قائما بعينه فكذلك لا يقتضى نقل العصمة حتى يثبت له ولاية

ولا يلزم ان الملك
لا يبطل لان محل
الجناية العصمة وهى
الحفظ ولا عصمة الا
بكونه مملوكا

التضمن ان كان هالكا * فاجاب وقال اشتراط الملك ليس بعينه وانما هو لتحقيق العصمة التي هي محل الجناية وذلك لان القطع لم يجب جزاء على الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوما متقوما الا ان العصمة لا يتحقق بدون الملك لان ماليس بملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشتراطه لتحقيق العصمة لا ذاته فلا يلزم من انتقال العصمة انتقاله لان الضرورة وهي تحقق الجناية الكاملة قد اندفعت به وذلك كالعصير اذا تخمر بقي الملك لصاحبها وان انتقلت عصمتها الى الله تعالى وكالشاة اذا ماتت بقي ملك صاحبها في الجلد وان صارت محرمة العين حق الله تعالى قوله (قوله فاما بعين الملك فشرط) جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال لما كان الملك شرطا لغيره والاصل هو العصمة في تحقق الجناية وقد انتقلت الى الله تعالى حتى صار كالخمر على ما قلتم ينبغي ان لا يشترط فيه دعوى المالك ويثبت بالية من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر وسائر محارم الله تعالى * فقال تعين المالك ليس بشرط لعينه ايضا بل يظهر السبب بخصوصه عند الامام فان السرقة هي الجناية على مال الغير ولا يتصور الجناية موجبة للعبد الا بذلك المحل وهو المال المتقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بخصوصه والغير واثباته فكانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجناية لا غير كذا في الاسرار ولهذا لو وجد الخصم بلا ملك كان كافيا عندنا كما كتب ومتولى الوقف والغاصب والمستعير والمستودع والعبد المستغرق بالدين والمضارب والمرتهن * ووجه آخر لتقرير الجواب وهو ان يقال انما لا يبطل الملك لان محل الجناية العصمة ولا عصمة الا يكون المسروق مملوكا للعبد لان ما هو ملك الله تعالى خالصا لا يوصف بالعصمة بل يوصف بالاباحة فلو قدما بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان الجناية والمقصود من النقل تحقيقها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة * وقوله ولذلك تحولت العصمة دون الملك متصل باول الكلام ومعناه على التقرير الاول فلكون العصمة محل الجناية دون الملك انتقلت العصمة دون الملك وعلى التقرير الثاني فلم يدم امكان انتقال الملك تحولت العصمة دون الملك * والوجه الثاني اوفق لظاهر اللفظ (فان قيل) قد ذكر الشيخ انه لا عصمة الا بكونه مملوكا وقد وجدت العصمة بدون الملك فانه اذا سرق مال الوقف من المتولى يجب القطع ولا ملك فيه لاحد لانه اذا تم الوقف خرج من ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه (قلنا) الفتوى على ان الملك باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه والاعلة مملوكة للموقوف عليه ان كان اهلا للملك وان لم يكن اهلا له كالمجهد والرباطيني على ملك الواقف ايضا لانه كذا ذكر الامام العلامة استاذ الائمة حيد الملة والدين رحمه الله في فوائده وقوله حجة وان كان مخالفا لظاهر الرواية * وذكر الامام فخر الدين البرغري في طريقته في جواب سرقة مال الوقف وسرقة التركة المستغرقة بالدين فانها توجب القطع ولا ملك فيها لغيره ولا وارث ان الملك ما شرط لعينه وانما شرط لمكان الخصومة فانها شرط لظهور

فاما تعين المالك
فشرط ليصير خصمه
متعينا لالعينه حتى
اذا وجد الخصم
بلا ملك كان كافيا
كالمتكاتب ومتولى
الوقف ونحوهما
فلذلك تحولت
العصمة دون الملك
الاترى ان الجناية
تقع على المال
والعصمة صفة للمال
مثل كونه مملوكا
فاما الملك الذي هو
صفة للمالك كيف
يكون محلا للجناية
لينتقل

السرقه وفيما ذكرنا ان عدم الملك قايده ثابتة وهي كافية للمقصومة * ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال الاترى الى اخره اى النقل انما ثبت ضرورة تكامل الجناية وانها واقعة على المال فينقل ما هو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك فصفة للمالك وذلك لا يتصور ان يكون محلا للجناية فكيف ينتقل اى لا ينتقل * وهكذا ذكر ابو اليسر فقال الجزاء انما يجب بالجناية على المال لا على المالك والملك صفة للمالك لانه عبارة عن القدرة وهو من اوصاف القادر لان اوصاف المال فجواز ان لا يسقط الملك فاما العصمة وهي الاحترام فوصف المحل وهذه جناية على المحل فجواز ان لا يسقط كما في الخمر * فان قيل * العصمة صفة للعاصم لا للمالك كملك صفة للمالك ولهذا يقال مال معصوم ولا يقال مال عاصم كما يقال مال مملوك لا مالك فاني يستقيم هذا الفرق * قلنا * تقريره يحتاج الى زيادة كشف وهو ان الفعل المتعدي كالضرب مثاله تعلق بالفاعل وهو تعلق التأثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التأثير ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمر المضروب فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر قام به واذا وصف به المفعول فمعناه ان التأثير بذلك الفعل قام به والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما لغة مناسبة لا محالة فصدر الضارب ضرب بمعنى التأثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التأثير * ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك فلان يعطى ويمنع اى سجيحة الاعطاء والمنع وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما اذا بنى الفعل للمفعول * ثم المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة هي الحفظ والمقصود منه صيرورة المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته ايضا لان الغرض اتصاف العبد بالملكية لا اتصاف المال بالملكية فلهذا جعل الشيخ العصمة صفة للمال والملك صفة للمالك قوله (وكيف ينتقل وهو غير مشروع) يعنى لو كانت الجناية متصورة الوقوع على الملك لا يمكن القول بانتقاله فكيف اذا لم يتصور وذلك لان الم نعهد في الشرع انتقال ملك العبد الى الله لانه لا سائبة في الاسلام كيف وانه يستلزم اثبات الثابت اذ جميع الاشياء ملكه ولهذا لا يجوز ان يقال هذا مملوك العبد لا مملوك الله تعالى اذ العبد وما في يده لولا فاما العصمة التي تثبت للعبد فقد عهد في الشرع انتقالها الى الله تعالى كالعصير اذا تخمر ولهذا يجوز ان يقال هذا معصوم للعبد لا لله تعالى فلهذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك * واعلم بان انتقال العصمة عندنا انما ثبت حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يقرر هذا بالاستيفاء لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مراعى ان استوفى القطع تين ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان

وكيف ينتقل الملك
وهو غير مشروع
فاما نقل العصمة
فمشروع كما في الخمر
والله اعلم

تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا يدفع كثير من الاسئلة * ثم هذا الانتقال ضروري لما ذكرنا انه لتحقق الجناية فلا يظهر في حق غيره حتى لو وهب المسروق منه العين المسروقة للسارق او باعها منه او من غيره صح ولو اتفقه غير السارق يضمن وكذا لو اتلفه السارق بعد القطع في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة فيظهر حكم التقوم في حق هذا الفعل * ولا يقال ينبغي ان لا يظهر الانتقال في حق الضمان ايضا لان الضرورة قد اندفعت باثباته في حق وجوب القطع * لانا نقول قد بينا ان العصمة شيء واحد وقد ظهر انتقالها وابطالها في حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الاخر لئلا يؤدي الى تكرار الضمان بازاء شيء واحد بسبب واحد ولهذا قلنا اذا استهلكه لا يضمن في ظاهر الرواية لان الاستهلاك اتمام للقصد وبالسرقة فيظهر سقوط حق العبد في حقه ايضا بخلاف البيع والهبة فانه ليس باتمام للقصد بالسرقة بل هو تصرف آخر ابتداء كذا في المبسوط (فان قيل) لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر (قلنا) انما لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه والخمر ليست كذلك فعدم الحكم لعدم شرطه فاما المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد مفتقرا الى لصيانة فوجب القطع او جود شرطه (فان قيل) القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان ابطال حقه فيمنع القول به (قلنا) ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لانه لما يمكن الجمع بينهما لان الحرمة واحدة كذا ذكرنا كان القطع انفع من الضمان لان فيه تحقيق الحفظ حالة السرقة يجعل المحل محرم التناول لحق الله تعالى فيصير تناوله مضمونا بالقطع فيتحقق معنى الحفظ وهذا خير له من حفظ ماله بايجاب الضمان له كما ان ايجاب القصاص خير له من ايجاب الدية لان الزجر وصيانة النفس فيه اتم ولهذا سمي حبة فكذلك هذا * واعلم ان ما ذكرنا من سقوط الضمان في الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيأرواه هشام عن محمد رحمه الله لان المسروق منه قد لحقه النقصان والخسران من جهته بسبب هو متعبد فيه ولكن تعذر على القاضى القضاء بالضمان لما اعتبر المالية والتقوم في حق استيفاء القطع فلا يقضى بالضمان ولكن يفتى برفع القصاص والخسران الذي الحق به فيما بينه وبين ربه كذا في المبسوط والله اعلم قوله (ومن هذا الاصل) اي ومن القسم الذي نحن في بيانه وهو الخاص

ومن هذا الاصل

﴿ باب الامر ﴾

﴿ باب الامر ﴾

ذكر الشيخ رحمه الله في اول الباب لفظة ذلك وهو للاشارة الى البعيد ولما طال الكلام

وبعد ذكر الاصل ذكر لفظ هذا وهو الاشارة الى القريب وكذا ذكر قبيل باب النهي
وكان عكسه اولى الا انه ذكر في شرح التأويلات ان ما لا يحس بالبصر فالاشارة اليه
بلفظ ذلك وهذا سواء لانه من حيث لا يحس بالبصر اشبه المحسوس الغائب ومن
حيث هو مدرك بالعقل او بالسمع اشبه المحسوس الحاضر فصح فيه استعمال اللفظين وذلك
كما يقال دخل الامير البلدة فيقول السامع سمعت هذا او سمعت ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى
الاخبار عن دخول الامير وهو مما لا يحس بالبصر * ولهذا قال مجاهد ومقاتل وابن
جريح والكسائي والافخش وابو عبيدة ان معنى قوله تعالى * ذلك الكتاب * هذا الكتاب *
واعلم ان عبارات القوم اختلفت في تعريف الامر الذي بمعنى القول ولهذا لم يذكر الشيخ
تعريفه كما ذكر تعريف الاقسام المتقدمة * فقبل هو القول مقتضى طاعة المأمور باتيان
المأمور به * وفيه تعريف الامر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفة الامر
لاستقامتهما منه * وبالطاعة المتوقفة معرفتها على معرفة الامر ايضا لانها لا تعرف الا بموافقة
الامر وعلى التقديرين يلزم الدور * وقيل هو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وهو
غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجيز والاهانة ونحوها * وقيل هو اللفظ الداعي الى
تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم على اطراده واطراد الاول ايضا ان صيغة الامر
لوصدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا تسمى امرا * وعلى
انعكاسهما انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء تسمى امرا ولهذا ينسب
قائلها الى الحق وسوء الادب * وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء
واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وهذا اقرب الى الصواب واختار بعض
التأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء فاراد بالقتضاء ما يقوم بنفس
من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا * وبقوله فعل
غير كلف احترز عن النهي * وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء كما
ذكرنا * وذكر في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والنهي كلام
فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن
لا يعرفه الفقهاء وانما يعرفون قوله افعل حقيقة في الامر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي قوله
(فان المراد) الفاء في فان اشارة الى تعليل كون الامر من هذا الاصل وهو الخاص * المراد
بالامرائي الوجوب لان عندنا وعند هؤلاء المخالفين لا وجبه الا للوجوب * يختص بصيغة
لازمة اي لازمة مختصة بذلك المراد فاللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص
هنا لما شير اليه * ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة
وقد يكون على العكس ك بعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كافي الالفاظ
المتباينة فالشيخ بالتعرض للجانبين اشار الى انه من اقسام الاخير * والغرض من تعرض جانب
اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو اثبات كونه من هذا الاصل لانه في بيان خصوص اللفظ

فان المراد بالامر
يختص بصيغة لازمة
عندنا ومن الناس
من قال ليس المراد
بالامر صيغة لازمة
وحاصل ذلك ان
افعال النبي عليه
السلام عندهم
موجبة كالامرو هو
قول بعض اصحاب
مالك والشافعي
رحمهما الله

ولا يلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ فلا بد من ذكره ليستقيم التعليل * ومن التعرض
لجانب المعنى وهو قوله المراد بالامر يختص هو الاشارة الى ان الخلاف الذي يذكر بعد في
خصوص المعنى لا في خصوص اللفظ فانهم لم يخالفوا في ان صيغة افعال خاصة في الوجوب
ولكنهم قالوا انه يستفاد من غير الصيغة ايضا كاستفاد منها * ولهذا قدم ذكره لانه هو المقصود
الكلى من هذا الباب لا بيان كونه من الخاص * وهذا هو الغرض من العدول عن لفظة
المخصوصة الى لفظة اللازمة ايضا لان الصيغة لما كانت لازمة له لا يوجد بدونها فكانت هذه
اللفظة ادل على المقصود ويحتمل ان الشيخ جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى
بالصيغة من غير نظر الى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو الذي يدل عليه ظاهر اللفظ فعلى
هذا كان ذكر اللازمة في قوله يختص بصيغة لازمة تأكيذا اذ لا لزوم يستفاد من الاختصاص
بالصيغة اباذكرها في قوله ليس المراد بالامر صيغة لازمة فلازم اذ لو لم يذكر اللازمة ههنا لم
يفهم نفي اختصاص الوجوب بالصيغة من هذا الكلام وهو المقصود منه فيجوز الكلام *
واعلم ان المخالفين وافقونا على ان الامراسم لما هو موجب وان الايجاب لا يستفاد الا بالامر
فصارا متلازمين وان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب ولكن
الاختلاف في ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به الايجاب فعندنا لا يسمى امرا
على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب وعندهم يسمى امرا بطريق الحقيقة فيفيد الايجاب
فهذا معنى قول الشيخ وحاصل ذلك اى حاصل هذا الاختلاف ان افعال النبي عليه السلام
عندهم اى عند ذلك البعض الذى دل عليه قوله من الناس موجبة كالامر اى كالامر
المتف عليه وهو صيغة افعال * وصورة المسئلة انه اذا نزل اليها فعل من افعاله عليه السلام
التي يست بسهو مثل الزلات والاطيع مثل الاكل والشرب ولاهى من خصاياه مثل
وجوب الضحى والسواك والتمجد والزيادة على الاربع ولا بيان لمجمل مثل قطعه
يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى * فاقطعوا ايديهما * وتيممه الى المرفقين فانه بيان
لقوله جل ذكره * فامسحوا بوجوهكم وايديكم * هل سنعنا ان نقول فيه امر النبي عليه السلام
بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا * فعند مالك في احدى الروايتين عنه وابى
العباس بن شريح وابى سعيد الاصطخري وابى علي بن ابي هريرة وابى علي بن خيران من
اصحاب الشافعي يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع فيه *
وعند عامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع * واما اذا كان
بيانا لمجمل فيجب الاتباع بالايجاع ولا يجب في الاقسام الآخر بالايجاع * ثم اختلفوا
فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة المخصوصة والفعل بالاشتراك اللفظي كاشتراك
لفظ العين بين مسمياته * وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان
بين الانسان والفرس * والحاصل ان الايجاب مع حقيقة الامر متلازمان ثبت كل واحد
بثبوت الآخر وينبغي باتفاقه فيلزم من انحصار الايجاب على الصيغة انتفاء الاشتراك في لفظ

الامر ومن ثبوته بغير الصيغة ثبوت الاشتراك فلماذا يتعرض في الدلائل تارة لنفي الاشتراك وإثباته وتارة لنفي الوجوب عن غير الصيغة وإثباته فافهم * واحتج من قال بالاشتراك اللفظي بالكتاب وهو قوله تعالى * وما امر فرعون برشيد * أى فعله وطريقته لانه وصفه بالرشد والفعل انما يوصف به لا القول * وقوله عز ذكره * وامرهم شورى بينهم * أى فعلهم * وقوله جل ثناؤه * تنازعت في الامر * أى فيما تقدمون عليه من الفعل * وقوله عز اسمه اخبارا * التعجيب من امر الله * أى صنعه فاطلق لفظ الامر في هذه الايات على الفعل والاصل في الاطلاق الحقيقة فهذا هو المشهور من وجه التمسك في هذا المقام وما ذكر الشيخ راجع اليه ايضا وقوله ولولم يكن الامر أى معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مستفادا بالفعل أى حاصله به ومفهوما منه لما سمي الفعل بالامر أى لما اطلق عليه لفظ الامر لانه يصير اذذاك لغوامن الكلام * واذا ثبت ان معنى الامر مستفاد منه ولا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه لا اتصال بينهما صورة بلاشبهة ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشيء ولا اتصال بينهما بوجه ثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في الفعل ثبت كون الفعل موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر * ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز فالجمل على الحقيقة اولى لانهما هي الاصل * وبالسنة وهى ما روى انه عليه السلام شغل عن اربع صاوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال * صلوا كما رأيتموني اصلى * وما روى انه عليه السلام قال في حجة الوداع * خذوا عني مناسككم فانى امرؤ مقبوض * فجعل المتابعة لازمة فثبت بالتخصيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت بالتخصيص وهو قوله تعالى * اطيعوا الله واطيعوا الرسول * ان قوله موجب وان لم يصلح ان يكون موجبا لذاته لانه بشر مثلنا وبان اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة في كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان ومعنى اللهو على اعواد وقد يجمع الامر بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيها * واحتج من قال بالاشتراك المعنوي بان القول المخصوص والفعل مشتركان في عام كالشيئية والشان فيجب جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر لمشارك بينهما دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز لان كل واحد منهما خلاف الاصل * واحتج الجمهور في نفي الاشتراك اللفظي بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لم يسبق احدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك للمعاني على السواء والامر بخلافه * وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك * وفي نفي الاشتراك المعنوي بانه لو كان مشتركا بالاشتراك المعنوي لمافهم منه احدهما عينا عند الاطلاق لان مسموح اعم من كل واحد منهما ولا دلالة للاعم على الاخص كما لا دلالة للمحيون على الانسان هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب وهو تعرض لنفي الاشتراك عن الامر وانتفاء الايجاب عن الفعل من لوازمه ولكن الشيخ رحمه الله تعرض فيما ذكر من الدليل لنفي الايجاب من غير الصيغة على عكس ما

واحتجوا بقوله
تعالى وما امر فرعون
برشيد أى فعله ولولم
يكن الامر مستفادا
بالفعل لما سمي به وقال
عليه السلام صلوا
كما رأيتموني اصلى
فجعلوا المتابعة لازمة

ذكروا لي مطابق ما ذكره في اول الباب * فقال واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت
دلالات على المعاني المقصودة فكانه اراد بكلمة انما حصر الدلالة على العبارات وان
كان لا يتقادله اللفظ واراد بالمعاني مدلولات الالفاظ يعنى الموضوع للدلالة على المعاني
التي قصد المتكلم الفاءها الى السامع واراد ان يبينها له هي العبارات لا غير * ولا يجوز
قصور العبارات عن المعاني اى ولا يجوز عقلا ان يوجد معنى بلا لفظ فيحتاج في الدلالة
عليه الى شئ اخر لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا في المترادفات كثرة فاما وقوع
المشترك في اللغة فليس من قبيل قصور العبارة الا يرى ان لكل معنى من المشترك اسما على
حدة اذا ضم الى المشترك صار مترادفين * وكأنه جواب سؤال وهو ان يقال قد سلمنا
ان العبارات هي الموضوع للدلالة على المعاني الا ان العبارات قاصرة عنها لانها تنهاية
لتركبها من حروف متناهيات والمعاني غير متناهية فلا بد من ان يكون غير العبارة دالا عليها
ايضا ضرورة فقال ليس كذلك لاننا نجد المهملات اكثر من المستعملات ولا نجد معنى لا
يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعاني التي تعقلها الذهن واحتج الى
التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن ما لا يتناهى واليه اشار بقوله المعاني
المقصودة * واذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعاني المقصودة محصور على العبارات
وانها لا تقصر عن المعاني لا يدون للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه
اصلا لانه لو استفيد منه لم يبق الحصر في العبارات وقدم الاستدلال * ولكن الشيخ
ادرج دليلا آخر للتوضيح فقال وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال
مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب قالوا وهذا على مذهب
الفقهاء فان عندهم صيغة المضارع للحال واذا انضم اليه سوف او السين صارت للاستقبال
وقد تعرف ذلك في شرح الجامع الصغير للمصنف * ولكن لاحاجة الى هذا التأويل ههنا لانه
في بيان خصوص المعنى لا في بيان خصوص اللفظ وانما يحتاج اليه في خصوص اللفظ وهو ان
يقال ضرب مختص بالماضي ويضرب بالحال وسيضرب بالاستقبال واراد بقوله مختصة بعبارات
ان معنى الماضى مختص بالصيغة الموضوع له وكذا معنى الحال والاستقبال نفيا للترادف الذي
هو خلاف الاصل فوجب ان يكون معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مختصا بالعبارة الموضوع
له كذلك لانه من اعظم المقاصد ان الثواب والعقاب مبنيان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو
بالاختصاص بالصيغة الاولى * الا ترى انه لو لم يختص بالصيغة وثبت بالفعل كما ثبت بالصيغة لزم منه
الاشتراك في لفظ الامر وهو خلاف الاصل واذا ثبت اختصاصه بالصيغة لم يثبت بالفعل *
ويحتمل ان يكون كلمة انما للتأكيد لا للحصر ولهذا لم يذكر في بعض النسخ ويكون الكل
دليلا واحدا * وتقريره ان العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارة
غير قاصرة عنها لما بينا ان المهملات اكثر من المستعملات فيكون للمعنى اثبت بالامر صيغة
موضوعة لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعة

واحتج اصحابنا
رحمهم الله بان
العبارات انما وضعت
دلالات على المعاني
المقصودة ولا يجوز
قصور العبارات عن
المقاصد والمعاني
وقد وجدنا كل مقاصد
الفعل مثل الماضي
والحال والاستقبال
مختصة بعبارات
وضعت لها فالمقصود
بالامر كذلك يجب
ان يكون مختصا
بالعبارة وهذا
المقصود اعظم
المقاصد فهو بذلك
الاولى

كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارة الموضوعية لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعية لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لا يثبت بالفعل قوله (واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة) يعنى واذا ثبت ان لهذا المعنى عبارة موضوعية في اصل اللغة وهى صيغة افعال مثلا كانت حقيقة في هذا المعنى لا محالة فتكون لازمة له * والضمير في كان ويكون عائد الى اصل الموضوع * وانما قال لازمة دون لازما لان الاصل الموضوع هو الصيغة المخصوصة فانت على تأويل الصيغة واذا كانت الصيغة التى هى اصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لا يوجد بدونها فيمتنع ثبوته بالفعل ضرورة قوله (الابدليل) اعلزم الصيغة المخصوصة لهذا المعنى ثابت نظرا الى اصل الوضع الا ان يقوم دليل انه قد يستفاد بغير الصيغة كما يستفاد بها فتح ينفي اللزوم ويثبت بدون الصيغة على خلاف الاصل * ثم تعرض الشيخ لنفي الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنفي الايجاب عن افعال بطريق التوضيح فقال الاترى الى آخره وهو ظاهر * قال المصنف في شرح التقويم الفعل لا يصلح ان يكون موجبا لان الامر لطلب الوجود من الغير والفعل تحقيق الوجود وليس فيه دليل طلب الوجود فلا يكون سببا لطلب الوجود وان دام على ذلك لان ما لا يدل على طلب الوجود اصلا لا يدل عليه وان كثرا لانه يدل على كونه مرضيا محمودا عنده قوله (وقد قال النبي عليه السلام) هذه معارضة لما تمسكوا به من السنة وهى ما روى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انه قال خلع النبي صلى الله عليه وسلم نعليه وهو يصلى فخلع من خلفه فقال ما حملكم على خلع نعالكم فقالوا رأيناك خلعت فخلعنا قال ان جبريل اخبرني ان في احديهما قدرا فخلعتهما لذلك فلا تخلعوا نعالكم كذا في شرح الآثار وفي رواية ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلواته قال ما حملكم على القائلكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبريل عليه السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء احداكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قدرا فليمسحه وايصل فيهما كذا في المصابيح * وما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال واياكم مثلى يطعمني ربي ويسقيني فني انكار النبي عليه السلام عليهم دليل واضح على ان فعله ليس بموجب اذ لو كان موجبا كالامر لم يكن لانكاره معنى كما لو كان امرهم بذلك وامثلوا به * قال الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصير مخالفتهم في البعض دليلا * وقوله عليه السلام يطعمني ربي ويسقيني يجوز ان يكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك ان دونه من الاولياء بطريق الكرامة * ويجوز ان يكون ذلك كناية عما تقوى به الروح من القرينة والمشاهدة والانس بذكره وطاعته وغير ذلك قال بعضهم * وذكرك للشناق خير شراب * وكل شراب دونه كسراب

واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فتكون لازمة الابدليل الاترى ان اسماء الحقايق لا تسقط عن مسمياتها ابد او اما الجواز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب لا ينفي عنه بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه ثم ههنا صح ان يقال ان فلانا لم يأمر اليوم بشئ مع كثرة افعاله واذا تكلم بعبارة الامر لم يستقم نفيه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم منكرا عليهم مالكم خلعتم نعالكم وانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال اني ابيت عند ربي يطعمني ربي ويسقيني فثبت ان صيغة الامر لازمة

قوله (ولا تنكر تسميته مجازا) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى * وما امر فرعون
برشيد * فقال انا لا تنكر تسمية الفعل بالامر مجازا لان الفعل يجب بالامر فيجوز ان يسمى
بالامر اطلاقا لاسم السبب على السبب * وفي الاقليد شبه الداعي الذي يدعو الى الفعل
من يتولاه بامر به ف قيل له امر تسمية للفعل به بالمصدر كانه قبل ما امر به كما قيل
شان وهو مصدر شأت اي قصدت سمي به المشؤن اي المطلوب واليه اشار شمس
الائمة ايضا على انه قد قيل ان المراد من الامر في الآية المذكورة القول بدليل قوله
* فاتبعوا امر فرعون * اي اطاعوه فيما امرهم والرشد الصواب وقد يوصف القول به *
وفي المطلع فاتبعوا امر فرعون هو ما امرهم به من عبادته واتخاذ الهامو امر فرعون
برشيد اي بنى رشد بل هو غي وضلال وقيل برشد قوله (والنبي عليه السلام دعا الى
الموافقة بلفظ الامر) جواب عن تمسكهم بقوله عليه السلام صلوا اي المتابعة انما وجبت بقوله
صلوا لا بالفعل ولو كان الفعل موجبا بنفسه لما احتج الى قوله صلوا بعد قوله تعالى * اطيعوا
الله واطيعوا الرسول * كما لا يحتاج قوله لافعلوا كذا الى شيء آخر يوجب الامثال به * قال الغزالي
في جوابه وجواب امثاله ان قوله عليه السلام صلوا كما رأيتوني اصلي وخذوا عني
مناسكتكم وهذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي * بيان من النبي صلى الله عليه وسلم ان شرعه
وشرعهم فيه سواء ففهموا وجوب الاتباع بذلك لا بمجرد حكاية الفعل * واما قولهم
اختلاف الجمع يدل على اختلاف المسمى فلا تمسك لهم فيه لان الامور جمع الامر بمعنى
الشان والصفة لا بمعنى الفعل والاعواد والعيان كلاهما جمع عود مطلقا كذا في الصحاح
واما الاوامر فقد ذكر في المعتمد انها جمع آمرة لا جمع امر وهو حق لان فواعل في الثلاثي
جمع فاعل اسما ككواهل او فاعلة اسما وصفة ككواثب وضوارب فاما فعل فليرجع على
فواعل البتة لكنه قيل او امر جمع آمرة مجازا كأن صيغة فاعل جعلت آمرة وجمعت على
او امر كما جمع نهى على نواهي بهذا التأويل ولهذا يقال ماله ناهية اي نهى * واما قولهم
هو متواطىء اي مشترك معنوي ففاسر ايضا لان ذلك يؤدى الى رفع المجاز والاشتراك اصلا
لان الاشتراك في امر مام قد يوجد بين كل مشتركين وكل مجاز وحقيقة * وقولهم المجاز
والاشتراك خلاف الاصل قلنا كل ما هو خلاف الاصل يصير موافقا له اذا دل عليه
الدليل وقد قام الدليل على المجاز ههنا كما ذكرنا والله اعلم قوله (ومن ذلك) اي ومن
الخاص

ولا تنكر تسميته مجازا
لان الفعل يجب به
فسمى به مجازا والنبي
عليه السلام دعا الى
الموافقة بلفظ الامر
بقوله صلوا كما
رأيتوني فدل
ان الصيغة لازمة
ومن ذلك

(باب موجب الامر)

﴿ باب موجب الامر ﴾

أي حكم الامر * الباب المتقدم في بيان لزوم الصيغة للمراد بالامر بحيث لا يوجد ذلك
المراد بدونها وبيان اختصاص ذلك المعنى بالصيغة ولكن ليس فيه بيان ذلك المراد صريحا

(وهذا)

وهذا الباب في بيان المراد انه متعدد ام واحد * متعين او مبهم قوله (واذا ثبت
خصوص الصيغة) اي لزومها للمعنى واختصاصها به ثبت خصوص المراد اى انفراد
المعنى وتعيينه في اصل الوضع لانه لو لم يكن معناه منفردا او متعيना مع ان الصيغة المخصوصة
لازمة له يلزم الاشتراك والاجال في الصيغة وكلاهما خلاف الاصل وهذا لان الغرض
من وضع الالفاظ الافهام للسامع والاشتراك والاجال يتخللان به الا ان الاشتراك والاجال
وقعا لعوارض قد ذكرنا وسندكرها ايضا ان شاء الله تعالى (فان قيل) انه في بيان
خصوص اللفظ ولهذا قال الخاص لفظ وضع الكذا وما ذكر في هذا الباب من اقسام
خصوص المعنى فكيف يستقيم ان يجعل من اقسام الخاص اللفظي (قلنا) لا يتم خصوص
اللفظ الا ببيان خصوص المعنى اعني تفرده لانه قال في تحديد الخاص لفظ وضع بمعنى واحد على
الانفراد فلا بد من التعرض لجنب خصوص المعنى لئتم خصوص اللفظ فلهذا جعله من اقسام
الخاص * واعلم ان صيغة الامر استعملت اوجوه والمشهور منها ثمانية عشر وجهها * الاول وجوب
كقوله تعالى * اقيموا الصلوة واتوا الزكوة * وللندب كقوله تعالى فكاثبوههم * وللارشاد
الى الاوثق كقوله تعالى * واشهدوا اذا نبايتم * والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب
الآخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب بترك الاشهاد في المداينات ولا يزيد
بفعله * وللاباحة كقوله تعالى * فكلوا مما امسكن عليكم * وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها
بسلام آمين * وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله * وللاهانة كقوله تعالى
ذق انك انت العزيز الكريم * وللتسوية كقوله تعالى اسبروا ولا تنصروا * وللتعجب
كقوله تعالى اسمع بهم وابصر * اى ما سمعهم وما ابصرهم * وللتكوين وكال القدرة كقوله
تعالى * كن فيكون * وللاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون * وللახبار كقوله
تعالى * فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا * وللتهديد كقوله تعالى * اعملوا ما شئتم واستغفر من
استطعت * ويقرب منه الانذار كقوله تعالى * قل تمتعوا وان كان قد جعلوه قسما آخر *
وللتعجيز كقوله تعالى * فاتوا بسورة من مثله * وللتسخير كقوله تعالى * كونوا فردة
خاسئين * وللتمنى كقول الشاعر الاباء الليل الطويل الانجلي * وللتأديب كقوله عليه السلام
لابن عباس رضى الله عنهما * كل بما يليك * وهو قريب من الندب اذا لادب مندوب اليه *
وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي * اذا عرفت هذا فقول اتفقوا على ان صيغة افعل ليست
حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد
الصيغة بل انما يفهم ذلك من القرائن * انما الذي وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب
والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية الامر مشترك بين هذه الوجوه الاربعة
بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح من
اصحاب الشافعي وبعض الشيعة والى هذا القول اشار الشيخ حيث جعل التوبخ من
مواجهه * وقيل هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل

واذا ثبت خصوص
الصيغة ثبت
خصوص المراد في
اصل الوضع وهو
قول عامة الفقهاء
ومن الناس من قال
انه مجمل في حق
الحكم لا يجب به
حكم الابدليل زائد

بالمعنى وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة
 قلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا * وقيل هو مشترك في الايجاب والندب
 لفظا وهو منقول عن الشافعى * وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل
 لهما وهو ترجيح الفعل على الترك * وقال ابو الحسن الاشعري في رواية والقاضى
 الباقلانى والغزالي ومن تبهم لا يدري انه حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط
 او فيهما معا بالاشتراك قلى قول هؤلاء جميعا لاحكامه اصلا بدون القرينة الا التوقف مع
 اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه محتمل لازدحام المعاني فيه وحكم المجمل التوقف
 لان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه * وقال مشيخ سمرقند
 رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمه الله ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا
 يعتقد فيه ندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الايمان ان ما اراد الله تعالى منه من الايجاب
 والندب فهو حق ولكن يؤتى بالفعل لاحالة حتى انه اذا اريد به الايجاب يحصل الخروج
 عن العهدة وان اريد به الندب يحصل الثواب فهذا بيان اقوال الواقفية * فاما عامة
 العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا انه حقيقة في واحد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا
 اجمال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجاعة من المعتزلة كابى الحسين
 البصرى والجبائى في احد قوله الى انه حقيقة في الوجوب مجازا فيما عداه * وذهب
 جاعة من الفقهاء والشافعى في احد قوله وعامة المعتزلة الى انه حقيقة في الندب مجازا فيما
 سواه * وذهب طائفة الى انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب مالك
 رحمه الله قوله (واحتجوا) اى الطائفة الاولى من الواقفية بان صيغة الامر استعملت في
 معان مختلفة وهى ما ذكر في الكتاب من غير ان يثبت ترجيح احدها على الباقي
 والاصل في الاستعمال الحقيقة فيثبت الاشتراك الذى هو من اقسام الاجال عندهم فلا يجب
 العمل به الا بدليل زائد يرجح احد المعاني على سائرهما لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا
 مرجح * والتفريق التمييز والاحكام والتوبيخ التهديد والفرق بينهما ان في التفريق لا
 يكون المأمور قادرا على اتيان المأمور به ولهذا يلحق به افعاله كذا ان استطعت كقوله تعالى
 * فاتوا بسورة من مثله * فأت بها من المغرب * والمراد منه النفي اى الايتان بالسورة او
 الشمس من المغرب ليس بموجود ومقدور اصلا وفي التوبيخ يكون المأمور قادرا على اتيان
 المأمور به كقوله تعالى * فمن شاء فليؤ من ومن شاء فليكفر * اعملوا ما شئتم * فان المأمور
 قادر على الكفر والايمان جميعا الا ان المأمور به في التوبيخ ليس بمطلوب بل المراد النهى
 منه اى لا تفعل هذا فانك ان فعلته ستلحق بك عقوبته ولهذا يلحق به افعاله فانك تستحق به
 العقاب * ثم قوله تعالى * واستفز * اى استخف واستزل وهي من استطعت منهم على
 المعاصى بوسوستك ودعائك الى الشر من قبل التهديد لآمن قبل التوبيخ الذى ذكره الشيخ
 كذا في الكشف والمطلع وعين المعاني وعامة التفاسير والنقويم واصول شمس الائمة

واحتجوا بان صيغة
 الامر استعملت في
 معان مختلفة للايجاب
 مثل قوله تعالى اقيموا
 الصلوة والندب
 مثل قوله وابتغوا
 من فضل الله و
 للإباحة مثل قوله
 واذا حلتم فاصطادوا
 وللتفريق مثل قوله
 تعالى واستفز من
 استطعت منهم
 وللتوبيخ مثل قوله
 تعالى ومن شاء فليؤ
 من ومن شاء
 فليكفر واذا اختلفت
 وجوهه لم يجب
 العمل به الا بدليل

واصول ابي اليسر وغيرها الاترى ان اللعين قادر على الوسوسة والدعاء الى الشر وان لم يكن قادرا على الاضلال والاغواء فاني يكون هذا من باب التقرير * ولا حاجة الى ذكر التقرير ههنا وان ذكر في بعض الكتب لانه في بيان المعاني الاصلية ليثبت الاشتراك على زعم الخصم وهذا بين المعاني المجازية بالاتفاق فلا حاجة الى ذكره * وما ذكرنا هو التمسك للباقيين من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حله على الاباحة او التهديد الذي هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة في اللغات كلها بين قوله افعل وقوله لاتفعل وبين قوله ان شئت فافعل وان شئت لاتفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة عن غائب لافي فعل معين من قيام او قعود او صلوة او صيام حتى يتوهم فيه قرينة دالة بل في الفعل مطلقا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما اننا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان كان قديعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل * وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا الامر قوله افعل والنهي لاتفعل وانما لا يثنان عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت لاتفعل وهذا امر نعله بالضرورة من اللغات فلم يما ذكرنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك واتهديد الذي هو المنع خلافه وكذا قوله ابحت لك ان شئت فافعل وان شئت لاتفعل يرفع الترجيح فيبقى الاشتراك بين الذنب والوجوب * ومن قال انه مشترك بالاشتراك المعنوي قال جعله حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والذنب اولى دفعا للاشتراك والمجاز * ثم الواقفية اما قالوا بوجوب الصلوة بقوله تعالى * اقيموا الصلوة * بقرينة * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * وما ورد من التهديدات في ترك الصلوة وما ورد من تكليف الصلوة في تحليل شدة الخوف والمرض الى غير ذلك * واما في الزكوة فقد اقترن بقوله واتوا الزكوة قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة الآية * واما في الصوم فبقوله * كتب عليكم الصيام * وقوله عز اسماء * فعدة من ايام اخر * ويجاب تداركه على الحايض وكذلك الزنا والقتل وغيرهما من المحرمات وردت فيها تهديدات ودلالات نوازدت على طول مدة النبوة لا تخصي قوله (واعامة العلماء) اي الذين قالوا بان الامر به جبا متعيئا ان صيغة الامر لفظ خاص من تصارييف الفعل * والاولى ان يقال صيغة الامر احد تصارييف الفعل كما قال شمس الاثمة لان النزاع وقع في خصوصه فلا يستقيم ان يجعل مقدمة الدليل * وكان العبارات لا تقصر عن المعاني حتى كانت كافية في الدلالة على المعاني ولم يحتج الى شيء آخر على ما بيناه في الباب المتقدم فكذلك العبارات مختصة بالمعاني آتى كل عبارة مختصة بمعنى في اصل الوضع والمراد بالمراد الجنس * ولا يثبت الاشتراك في العبارات الا بعارض لما مر ان الغرض من وضع الكلام افهام المراد للسامع والاشتراك يخل به

ولعامة العلماء ان
صفة الامر لفظ
خاص من تصارييف
الفعل وكان العبارات
لا تقصر عن المعاني
فكذلك العبارات
في اصل الوضع
مختصة بالمراد
ولا يثبت الاشتراك
الابعارض فكذلك
صفة الامر

فلم يكن اصلا ولكنه قد يقع بعارض وهو تعدد الوضع مع غفلة الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية وذلك بان كان الواضع نسي وضعه انزل وفاقا لاشتهار ذلك اركان الواضع متعددا وقد غفل كل واحد عن وضع صاحبه واشتهر الوضعان بين الاقوام * أو الابتلاء ان كانت توقفية وقدم رايه فكذلك صيغة الامر لا بد ان تكون مختصة بمعنى خاص في اصل الوضع * واللام في معنى اشارة الى اختصاص الصيغة بالمعنى * ثم الاشتراك ثبت بضرب من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص * السائر بمعنى الجميع يقال سائر الناس اى جميعهم كذا في الصحاح * أو بمعنى الباقي كما هو اصله فقد ذكر في الفائق انه امر فاعل من سار اذا بقي ومنه السؤر وهذا مما يغلط فيه الخاصة فيضعه موضع الجميع والمصدر بمعنى الفاعل والتشبيه متعلق بقوله لمعنى خاص اى صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها عن الوضع الاصلى الابعاض كجميع الالفاظ الخاصة او باقية فانها لمعنى خاصة ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها الا بدليل مغير كما قلنا * ويجوز ان يكون معاه كسائر الالفاظ التى يحصل بها الخصوص في العام فيكون اضافة الالفاظ الى الخصوص اضافة السبب الى المسبب كقوله ان وقت الظهر والتشبيه متعلقا بقوله بضرب من الدليل المغير والى هذا الوجه اشار شمس الأئمة فقال فلا بد من ان يكون صيغة الامر لمعنى خاص في اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه الابعاض مغير بمنزلة دليل الخصوص في العام * ويجوز انه لم يرد بالاشتراك الاشتراك الحقيقي المصطلح وانما اراد به الاشتراك الصورى الذى يحدث للالفاظ بسبب الاستعارة بين المعنى الحقيقي والمجازى فان لفظ الاسد باعتبار ظاهر الاستعمال مشترك بين الحيوان المخصوص وبين الشجاع وهذا الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ وانما ثبت بعدما ثبت خصوص اللفظ في معناه الموضوع له بدليل يقترن باللفظ انه غير عن موضوعه الاصلى واريد به هذا المعنى الاخر ولهذا لا يخل هذا الاشتراك بالفهم لان قيام الدليل الذى يسمونه قرينة لازمه فيدل على المراد لاحالة بخلاف الاشتراك الحقيقي فانه لا يثبت معه الخصوص ويثبت بالاستعمال الخالى عن القرينة ولهذا يخل بالفهم الا ترى انك اذا قلت رأيت اسدا يفهم منه الهيكل المخصوص لا غير واذا قلت رأيت اسدا يرمى بفهم منه الانسان الشجاع لا غير فاما اذا قلت رأيت عينا فلا يفهم منه شئ معين * ثم الخصوم لما استدواوا باستعمال الامر في المعانى المختلفة انه مشترك حقيقى نظرا الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة واستدل الشيخ على انه خاص بان الاصل في الكلام المخصوص دون الاشتراك اجاب عما سكو به فقال بعدما ثبت خصوص الصيغة بما ذكرنا من الدليل واليه اشار بقوله * ثم قد ثبت الاشتراك الصورى اى المجاز بالدليل المغير وهو القرينة كسائر الالفاظ الخاصة تصرف الى المجاز بالقرائن المنضمة اليها فيثبت بالاستعمال الذى تمسكتم به بعدما ثبت الخصوص هذا النوع من الاشتراك لا الاشتراك الحقيقي لانه لا يجتمع مع الخصوص * والحاصل ان الاستعمال يدل على الاشتراك وعلى المجاز فحملة على المجاز اولى لانه لا يخل بالفهم قوله (واما الذين قالوا

لمعنى خاص ثم
الاشتراك انما يثبت
بضرب من الدليل
المغير كسائر الفاظ
الخصوص ثم الفقهاء
سوى الواقفية
اختلفوا في حكم
الامر قال بعضهم
حكمه الاباحه وقال
بعضهم النذب وقال
حامة العلماء حكمه
الوجوب

بالإباحة قالوا الفاء في جواب اما لازم لكن المشايخ قد يتركونها كثيرا لان نظرهم كان الى
 المعنى لا الى اللفظ كذا كان يقول شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين نور الله مضجعه *
 قالوا ان مائت كونه امرا اى الذى ثبت كونه امرا من الصيغ الموضوعة * وقيل هو
 احتراز عن السؤال والدعاء والتوبيخ ونحوها فان الصيغة في هذه المعاني ليست بامر على
 الحقيقة باتفاق هؤلاء. كان مقتضيا لوجه لا بحالة * فثبت ادناه اى ادنى ما يصح ان يثبت
 بالامر وهو الاباحة كما اذا وكل رجلا في ماله يثبت به الحفظ لانه ادنى ما يراد بهذا اللفظ
 وهو متيقن * وفي التقويم قالوا الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجوده الا بالاتجار
 فدل ضرورة على الفتح طريق الاتجار عليه وآدناه الاباحة * واما النادبون فقالوا لا يجوز
 ان يكون موجه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جانب إيجاد الفعل
 راجعا على جانب الترك وليس في الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجيح
 ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت ادناه للتيقن به ولا يثبت الزيادة لان معنى
 الطلب قد تحقق فلامعنى لاثبات سفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح
 بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به * قال الشيخ رحمه الله
 الا ان هذا اى القول بالندب مع دليله فاسد * خصه بالحكم بالفساد دون القول الاول
 لان دليل النادبين قد تضمن افساد القول الاول فلا حاجة الى التعرض له قوله (لانه)
 الضمير للشان اذا ثبت ان الامر موضوع لمعناه المحصوص وهو طلب الفعل بما ذكر
 من الدليل كان الكمال اصلا في ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون وجه وكلاهما
 بالوجوب لا بالندب لان استحقاق العقاب لما ترتب على تركه كترتب الثواب على فعله دل ان
 الفعل مطلوب الامر من كل وجه فثبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو
 الفعل يحصل به من جانب المأمور به بالافاقا لندب ففيه نقصان في جانب الطلب لعدم ترتب
 العقاب على تركه وكذا لا يؤدي الى وجود المطلوب غالبا واذا كان كمال الطلب في
 الوجوب وجب القول به اذ لا قصور في دلالة الصيغة على الطلب لانها موضوعة لذلك
 ولا في ولاية الامر لانه مفترض الطاعة بملك الالتزام * وكان قوله لا قصور في دلالة
 الصيغة احتراز عن صيغة اقترن بها ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال ولاية المتكلم
 كقوله تعالى «اعلموا ما شئتم انه بما تعملون بصير» فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها
 على موضوعها وهو الايجاب * وقوله ولا في ولاية المتكلم احتراز عما اذا اقترن بالمتكلم
 ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال دلالتها عليه كافي الدعاء والالتماس * قال ابو اليسر
 الامر لفظ فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل في الاشياء الكمال والنقصان بعارض
 والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود بواسطة
 الوجوب مضافا الى الامر السابق فن جعل الامر للإباحة او الندب جعل النقصان اصلا
 والكمال بعارض وهذا قلب القضية * ولا حجة للناديين في قوله عليه السلام «اذا امرتكم

اما الذين قالوا
 بالإباحة قالوا ان
 مائت امرا كان
 مقتضيا لموجه
 فثبت ادناه وهو
 الاباحة والذين
 قالوا بالندب قالوا
 لا بد مما يوجب ترجيح
 جانب الوجود
 وادنى ذلك معنى
 الندب الا ان هذا
 فاسد لانه اذا ثبت
 انه موضوع لمعناه
 المحصوص به كان
 الكمال اصلا فيه
 فثبت اعلاه على
 احتمال الادنى اذ لا
 قصور في الصيغة
 ولا في ولاية المتكلم
 والحجة لعامة العلماء
 الكتاب والآجام
 والدليل

بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاتنوها * حيث فوض الأمر إلى مشيئتنا وهو دليل الندية لأننا لا نسلم أنه رده إلى مشيئتنا بل رده إلى استطاعتنا فانه قال ما استطعتم ولم يقل فافعلوا ما شئتم وليس الرد إلى الاستطاعة من خواص المدبوت بل كل واحد أحب كذلك * ولما بين فساد شبه الخصم شرع في بيان الاحتجاج على مذهبه ومدعاه لانه لا يلزم من إبطال مذهب الخصم صحة هذا القول فقال والحجة لعامة العلماء وفي بعض النسخ الفقهاء وهو أحسن لمطابقته قوله ثم الفقهاء سوى الواقفية * والاجماع أي دلالته لأن الاجماع في صورة أخرى ولكن يلزم منه ثبوت الحكم في هذه الصورة قوله (قوله تعالى انما قولنا لشيء * الآية قولنا مبتدأ وان نقول خبره وكن ويكون من كان التامة التي بمعنى الحدوث والوجود أي إذا اردنا وجود شيء فليس الا أن نقول له احدث فهو يحدث عقيب ذلك بلا توقف * وهذا مثل لأن مراد الله لا يمنع عليه وان وجوده عند ارادته غير متوقف كوجود المأمور به عند الأمر المطاع اذا ورد على المأمور المطيع الممثل ولا قول ثمه * والمعنى ان إيجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة فكيف يمنع عليه البعث الذي هو من شق المقدورات كذا في الكشاف وسمى المعدوم شيئاً باعتبار ما يؤل إليه * واعلم ان اهل السنة لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الأمر بل وجودها متعلق بخلق الله وإيجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بإيجاده وكالقدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد يعني لو كان في قدرة البشر إيجاد الاشياء عن العدم بهذه الكلمة التي ليست في كلامهم ما هو أوجز في الدلالة على التكوين منها فيكون ما ارادوا وجوده عقيب التكلم بهذه الكلمة بلا صنع آخر منهم ليس يكون الإيجاد عليهم في غاية اليسر فتكوين العالم وامثاله يسر على الله بكثير * وعند الأشعرى ومن تابعه من متكلمي اهل الحديث وجود الاشياء متعلق بكلامه الازلي وهذه الكلمة دالة عليه لان كانت من حرف وصوت او كان لكلامه وقت او حال تعالى عن ذلك كذا ذكر في شرح التأويلات في غير موضع وهذا لانهم لما قالوا بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق التكوين بالتكوين فعلقوه بالأمر - وعيننا لما كان التكوين صفة ثابتة ازلية امكن تعليق الوجود به فلا حاجة إلى تمليقه بالأمر فجعلناه عبارة عن سرعة الإيجاد وسهولته * وذكر في التيسير في تفسير قوله تعالى * واذا قضى أمراً فاما يقول له كن فيكون * انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطاباً حقيقة فاما ان يكون خطاباً للمعدوم وبه يوجد او خطاباً للموجود بعدم ما وجد * لاجاز ان يكون خطاباً للمعدوم لانه لاشيء فكيف يخاطب ولا جاز ان يكون خطاباً للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن وهو كائن وانما هو بيان انه اذا شاء كونه كونه فكان * واذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ رحمه الله انما اختار في هذا الكتاب ان المراد بقوله كن حقيقة التكلم بهذه الكلمة لانه مجاز عن الإيجاد والتكوين ، وافق المذهب

المعقول اما الكتاب
قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون

الاشعرية مخالفا لعامة اهل السنة لان التمسك بالآية في اثبات المطلوب على هذا القول اظهر * وعن هذا اختار للتمسك هذه الآية من بين سائر الآى التى فيها هذه الكلمة لانها ادل على ان المراد حقيقة التكلم اذ القول فيها مكرر مذكور في المبتدأ والخبر بخلاف سائر الايات * فقال وهذا عندنا اى معنى الآية عندنا و اراد بقوله عندنا نفسه واقرائه دون السلف المتقدمين * على انه الضمير للشان والظرف خبر المبتدأ مرفوع المحل * اريد به اى بالنص * ذكر الامر اضافة المصدر الى المفعول اى الامر مذكور عند وجود الاشياء بهذه الكلمة التى هى اوجز الكلمات لابلزمة احدث وتكون ونحوهما والتكلم معطوف على ذكر * والظرف وهو قوله على الحقيقة منصوب المحل على الحال وذو الحال الضمير في بها والتكلم هو العامل فيها اى اريد بالنص التكلم بهذه الكلمة حقيقة * وقوله لا مجازا و بل كلاما عطف على الظرف المنصوب المحل * ولو قيل لا مجازا و بل كلام بالرفع عطف على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اريد به كذا لكان احسن لان الخلاف انما وقع في نفس التكلم اهو موجود عند وجود الاشياء ام لا في وصف التكلم انه موجود بطريق الحقيقة ام هو موجود بطريق المجاز و مجازا بالنصب يقتضى ان يكون الخلاف في الوصف لافى الاصل * وقوله من غير تشبيه نفي لقول الكرامية فانهم يقولون انه تعالى يصير متكلمها بخلق الحروف والاصوات في ذاته وهذا يؤدى الى تشبيه كلامه بكلام المخلوقين وتشبيه ذاته بذواتهم ايضا اذ يلزم منه ان يكون ذاته محل الحوادث كذوات المخلوقين تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وقوله ولا تعطيل نفي لقول المعتزلة فانهم انكروا كلام النفس وقالوا انه تعالى لم يكن متكلمها فى الازل وانما صار متكلمها بخلق هذه الحروف والاصوات في محالها وهذا يؤدى الى التعطيل وقد مر شرحه * ثم شرع في بيان وجه التمسك بهذا النص فقال وقد اجري سنته فى اليجاد بعبارة الامر ولولم يكن الوجود مقصودا من الامر مقرونا به لما استقام ان يكون الوجود قرينة لليجاد اى للامر اذا اليجاد ليس الا الامر على هذا القول * وذلك لان الفاء في مثل هذه الصورة لبيان انه نتيجة للاول ثابت به كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه فلولم يكن الوجود مستفادا بالامر لكان قوله كن فيكون بمنزلة قولك سقيه فاشبعته واطعمته فاروته وهذا لا يجوز خصوصا من الحكيم الذى لا يسهفه * وذكر بعض الشارحين ان مذهب الشيخ غير مذهب الاشعرية فان عندهم وجود الاشياء بخطاب كن لا غير كما ان عند اهل السنة باليجاد لا غير ومذهب الشيخ انه بالخطاب واليجاد معا فكان هذا مذهبا ثالثا * والدليل عليه ان قوله وقد اجري سنته انما يستعمل فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشيء بغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لا يوجد ولد بلا اب وقدا مكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال هنا اجري سنته فى اليجاد بعبارة الامر فذلك يقتضى ان يمكن ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا بمذهب الاشعرية * ولهذا صرف هذا

وهذا عندنا على انه
اريد به ذكر الامر
بهذه الكلمة والتكلم
بها على الحقيقة لا مجازا
عن اليجاد بل كلاما
بحقيقته من غير تشبيه
ولا تعطيل وقد
اجرى سنته فى اليجاد
بعبارة الامر ولولم
يكن الوجود مقصودا
بالامر لما استقام قرينة
لليجاد بعبارة الامر

الشارح الضمير المستكن في استقام الى الامر لالها الوجود وجعل الایجاد على حقيقته
لا عبارة عن الامر وقال معناه ولولم يكن الوجود مقرونا بالامر لما استقام الامر قرينة للايجاد
يعنى لولم يكن للامر اثر في الوجود كما ان للايجاد اثر فيه لم يستقم ان يضم الامر الى
الايجاد في تكون الاشياء ووجودها لان الشئ انما يضم ويقرن بغيره لتحقيق موجب ذلك
الغير اذا كان له اثر في ذلك فاما اذا لم يكن له اثر فلا يضم * قال فان قبل فاذا حصل
الوجود بالايجاد فافائدة هذا الامر * فلناظهار العظمة والقدرة كما انه تعالى بيث من في
القبور بعثه ولكن وسطه نفخ الصور لظهار العظمة * او يقال دلت الدلائل العقلية
على ان الوجود بالايجاد ووردت النصوص القاطعة على انه بهذا الامر فوجب القول
بوجوبهما من غير اشتغال بطلب الفائدة كما ان في الايات المتشابهة وجب الايمان من غير اشتغال
بالتأويل * قال العبد الضعيف اصلحه الله ان كان معنى هذا الكلام ما ذكر هذا الشارح
فلا يخلو من ان يتعلق الوجود بالامر كما يتعلق بالايجاد او لا يتعلق به اصل بل هو علامة
تعرف بها الملائكة ان عنده يحدث خلق كما هو قول بعض المفسرين على ما ذكر في المطلع
وعين المعاني فان كان الاول فلا يخلو من ان يكون كلاهما علة واحدة للوجود وذلك
لا يجوز لانه يؤدي الى افتقار صفة الایجاد الى شئ آخر في اثبات موجبته وذلك دلالة
النقصان تعالى صفاته عن ذلك * ولا يلزم عليه الارادة فان الوجود موقوف على
الارادة ايضا كما هو موقوف على الایجاد ولم يلزم منه نقصان صفة الایجاد لان الارادة من
اسبابه او شرائطه ولا تأثير لها في الوجود وكلا مناهما هو مؤثر فيه الاترى انه لا
واسطة بين الوجود وبين الایجاد او الامر على هذا المذهب فكان من قبيل العلل لا من قبيل
الاسباب بخلاف الارادة لان الوجود لا يضاف اليها بلا واسطة او يكون كل واحد علة
للوجود وثبوت معلول واحد بعلمين محال * وأن كان الثاني فلا يستقيم التمسك بهذا
النص على المدعى لان الوجود لما يتعلق بالايجاد ولم يتعلق بالخطاب لا يكون الوجود
قرينة للامر وحكماله فكيف يستدل به على ان الامر للوجود فثبت ان الاولى ان يجعل
الوجود متعلقا بالخطاب لا بالايجاد عند الشيخ كما هو مذهب الاشعرى ليصح تمسكه بهذه
الاية * يؤيده ما ذكره شمس الائمة ان المراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لان يكون مجازا
عن التكوين كما زعم بعضهم فانا نستدل به على ان كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق لانه
سابق على المحدثات اجمع يريد به ما تمسكت الاشعرية في اثبات ازلية كلام الله تعالى
بهذه الاية فقالوا انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب كن فلو كان هذا مخلوقا لاحتاج
الى خطاب اخر وكذا في الثاني والثالث الى ما لا يتناهى * وقد استدلل الشيخ ايضا في نسخة
اخرى بهذه الآية على ان الامر للوجود مع انه جعل الامر فيها كناية عن الایجاد
فقال كن صيغة الامر والمراد من الامر الایجاد كنى بالامر عن الایجاد والكناية لا يصح
الامشابهة بينهما ولا مشابهة بينهما الا بطريق السببية وهو ان يكون الامر للايجاب ثم

وقال ومن آياته ان تقوم
السماء والارض
بامره فقد نسب
واضاف القيام الى
الامر وذلك دليل
على حقيقة الوجود
ومقصودا بالامر
وقال الله تعالى
فليحذر الذين
يخالفون عن امره

الايجاب حامل على الوجود فصار الوجود مضافا الى الامر بواسطة الوجوب *
والفرق بينهما ان الطريق الاول يدل على ان اصل الامر للوجود ثم نقل الى الوجوب
لما سذكروه والطريق الثاني يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير للايجاد استعارة السبب
للسبب (فان قيل) فعلى ما اختار الشيخ في هذا الكتاب يلزم منه الامر للعدم
وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم الاتري اى الصبي والمجنون ايسا بما مورين لعدم
الفهم والمعدم اسوء حالا منهما (قلنا) هذا امر تكوین لا امر تكليف فلا يتوقف على
الفهم بل يتوقف على الامكان الاتري ان امر التكليف الذى من شرطه الوجود والفهم
قد يتعلق بالمعدم على معنى ان الشخص الذى سيوحى بصير مأمورا ومكلفا بالامر الازلى
القائم بذات الله تعالى او بامر النبي السابق على زمان وجود هذا الشخص ولهذا كنا
مأمورين باوامره عليه السلام وان كنا معدومين حينئذ ومن انكره فهو معاند فكذلك
يصح امر التكوین على تقدير ما تصور كونه فى علمه الى هذا اشير فى عين المعانى *
واجيب عنه ايضا بان الامر للمعدم انما لا يصح اذا لم يتعلق به فائدة وقد تعلق به اعظم
الفوائد ههنا وهو الوجود فلذلك صح * وهل يسمى الامر للمعدم فى الازل امرا
وخطابا الحق انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب وهو موجود فى الازل ولا يسمى خطابا
عرفا فانه يصح منا ان نقول امرا للنبي عليه السلام بهذا ولا يصح ان نقول خاطبا بكذا
قوله تعالى (ومن آياته الآية) اى ومن آياته قيام السموات والارض واستمسكتهما بغير
عمد * قال الفراء ان تدوم قائمتين اى ثابتتين تماما لمنافع الخلق * بامره بان امرهما الله
تعالى فقال لهما كونا قائمتين * وقيل باقامته وتديبره * وسياق كلام الشيخ يدل على ان
القيام عبارة عن الوجود عنده * ثم ان كان الامر على حقيقته كما اختار ههنا فالتمسك
ظاهر وهو ما ذكر فى الكتاب * ومقصودا حال عن الوجود والعامل فيها حقيقة اذهى
مصدر والتقدير حق الوجود مقصودا * وان كان كناية عن الايجاد فهو ما ذكر الشيخ
فى شرح التوقيم انه تعالى كنى بالامر عن ايجاد السموات والارض فلا بد من مناسبة
بينهما ولا طريق الا ان يجعل الامر ايجابا حتى يحمل المأمور على الايجاد فيحصل الوجود
فيصير الامر سببا للوجود فيصح الكناية بطريق السببية وقد تقدم مثله قوله (قوله تعالى
(فليحذر الذين) الآية يقال خالفنى فلان الى كذا اذا قصده وانت معرض عنه وخالفنى
عنه اذا عرض عنه وانت قاصده * ويلقالك الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول
خالفنى الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه صادرا * فمن الاول قوله
تعالى * وما يريد ان خالفكم الى ما نهىكم عنه * يعنى ان اسبقكم الى شهواتكم التى نهىكم عنها
لاستبد بها دونكم * ومن الثانى قوله عز ذكره * فليحذر الذين يخالفون عن امره * اى الذين
يخالفون المؤمنين عن امره اى يعرضون وهم المناقون والمخالف لابطله من مخالف
فاستغنى عن ذكره بذكر المخالف عنه لان الغرض ذكر المخالف والمخالف عنه لا غير *

والضمير في امره لله سبحانه * اول الرسول عليه السلام وهو الاظهر لانه بناء على قوله لا تجعلوا دعا الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والدعاء على طريق العلومين هو مفترض الطاعة امر * وبؤيده ما ذكر عن المبرد ان معناه لا تجعلوا امره اياكم ودعائه لكم الى شئ * كما يكون من بعضكم لبعض اذا كان امره فرضا لازما قل ومثله قوله تعالى * استجبوا لله والرسول اذا دعاكم * وعلى هذا يكون المصدر مضافا الى الفاعل * ان تصيهم فتنة محنة في الدنيا ويصيبهم عذاب اليم في الآخرة * ووجه التمسك انه تعالى الحق الوعيد بمخالفة امر النبي عليه السلام مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذا المخالفة ضد الموافقة وموافقة اتيان بما امر به فيكون مخالفته ترك ذلك ولولم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما الحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهي ترك المأمور به مطلقا حراما يكون الاتيان بالمأمور به واجبا ضرورة واذا كان اتيان ما امر به الرسول واجبا كان الاتيان بما امر به الله تعالى كذلك بالطريق الاولى كذا في الميزان وغيره * وفي التمسك بهذه الآية اعتراضات مع اجوبتها صفحنا عن ذكرها احترازا عن الاطناب (قوله) وكذلك دلالة الاجماع اي الاجماع في صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب ههنا وهو ان العقلاء اجعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى صيغ الامر فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والالم يستقيم طلبهم الفعل من المأمور بهذه الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل الصريح اذالم يوجد صريح يخالفه فيثبت بها المدعى * ونظيره اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع فان الاجماع المنقذ على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب يدل على نجاسة سور له لان لسانه يلاقى الماء دون الاناء فلما تجس الاناء فالماء اولى * ولا يقال لانسلم انهم لم يجدوا لفظا لاظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجبت عليك كذا او الزمت او اطلب منك كذا وامثاله يدل عليه ايضا الاترى ان النبي عليه السلام لو قال اوجبت عليكم كذا او الزمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا كذا في وجوب الفعل بالاتفاق * لانا نقول لادلالة لما ذكرت على المطلوب من صيغ الامر حقيقة لانه اخبار عن الايجاب والطلب لا انشاء وكلامنا فيه ولهذا يجري فيه التصديق والتكذيب ولا مدخل لهما في الانشاء الا انه قد يراد به الانشاء وبصير كناية عن الامر فح يثبت به الالتزام بطريق الاقتضاء كما عرف وصار معناه اوجبت عليك كذا لاني امرتك به * كسائر العبارات من الاسامي مثل رجل وفرس وحار والحروف مثل من وعن والى وعلى * الابدليل كالحقوق حرف الشرط به في قولك ان فعلت كذا فعبدى حروك كدم امكان اجرائه على حقيقته مثل الاخبار عن امور القيامة بصيغة الماضي كقوله * تعالى وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن * وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده * وسبق الذين كفروا * وسبق الذين اتقوا * عبرها عن الماضي لتحققه وكونه ثابتا لا محالة

وكذلك دلالة
الاجماع حجة لان
من اراد طلب فعل
لم يكن في وسعه ان
يطلبه الا بلفظ الامر
والدليل المعقول ان
تصارييف الافعال
وضعت لمعان على
الخصوص كسائر
العبارات فصار
معنى المضى للماضى
حقا لازما لا بدليل

كانه تحقق ومضى * وكذلك الحال اي كما ان معنى المضى للماضى لازم فكذلك معنى الحال
اصيغه المضارع لازم الابدليل * واحتمال ان يكون المضارع للاستقبال لا يخرج عن
موضوعه وهو الحال وهذا على مذهب بعض النحاة وبعض الفقهاء فانهم قالوا في قول
الرجل كل مملوك املكه فهو حرانه يتناول محاهو في ملكه في الحال ولا يتناول مما سيملكه على
ما عرف في شرح الجامع الصغير فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون المأمور به
حقا لازما بالامر في اصل الوضع ليفيد الامر فائدته * وقوله الاترى متصل بقوله حقا
لازما * او هو توضيح لما ثبت بهذه الدلائل لان جميعها يدل على ان موجب الامر هو
الوجود الاقوله تعالى * فليحذر الذين * فانه يدل على ان موجه الوجوب فاستوضح ذلك
بقوله الاترى ان الامر فعل متعد الى آخره (فان قيل) لا يستقيم ان يكون الايتار
اي الامتثال لازما للامر لانه ان اراد به اللزوم الغوى فالايثار ليس كذلك لانه متعد يقال
ايتم زيد عمرا واللازم انما يسمى لازما للزومه على الفاعل وعدم تعديه الى الغير * وان
اراد به اللزوم الحقيقي الذي ينتفي للزوم بانتفائه فالايثار ليس كذلك ايضا لان الامر
يتحقق بدون الامتثال الاترى ان الامر قد تحقق من الله تعالى للكفار بالايمان بدون الايتار
منهم ولهذا صح ان يقال آخسته فلم يأتهم كما صح ان يقال امرته فآثر ولا يصح ان يقال
كسرت فلم ينكسر (فلذا) انا لانكر ان الايتار متعد في ذاته ولكن ما هو متعد الى
مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل
والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الآخر فيصلح ان يكون لازما اي مطاوعا لما
هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فعلمه واطعمته الطعام فطعمه وكسوته الثوب
فاكتساه والامر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الآخر بالياء يقال امرت زيدا بكذا
فيصلح ان يكون الايتار لازما له * واما قوله الايتار ليس بلازم حقيق له لتحقيق
الامر بدون فاجواب عنه ما ذكر في الكتاب وهو ان الايتار لازم الامر
في الاصل لما ذكرنا ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر
حصول الانكسار ولهذا يقال امرته فآثر كما يقال كسرت فأنكسر فكما لا يتحقق
الكسر بدون الانكسار فكذلك ينبغي ان لا يتحقق الامر بدون الايتار بالنظر الى الاصل
الا ان الايتار لوجعل لازم الامر كما هو مقتضى الاصل حتى يثبت الايتار بنفس الامر
لسقط الاختيار من المأمور اصلا وصار ملحقا بالجمادات وقبه تزوع الى مذهب الجبر
فلذلك نقل الشرع حكم الوجود وهو كونه لازما للامر عنه الى الوجوب لكونه
مفضيا الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار الوجوب لازما للامر بعدما كان
الوجود لازما له * وقوله حقا اي ثابا حال عن الوجوب * وقوله بالامر متعلق بحقا
قال الشيخ رحمه الله في نسخة اخرى فاجتمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب الامر وما يوجب
الزناخي لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقبه واعتبار كون المأمور مخاطبا

وكذلك الحال واحتمال
ان يكون من الاستقبال
لا يخرج عنه
موضوعه فكذلك
صيغة الامر لطلب
المأمور به فيكون
حقا لازما به على
اصل الوضع الاترى
ان الامر فعل متعد
لازمه ايترو ولا وجود
للمتعدى الا ان يثبت
لازمه كالكسر لا
يتحقق الا بالانكسار
ففضية الامر لغة
ان لا يثبت الا بالامتثال
الا ان ذلك لو ثبت
بالامر نفسه لسقط
الاختيار من المأمور
اصلا

مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر كما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بترسخ حقيقة الوجود الى اختياره وقال ابو اليسر الايتار من حكم الامر كما ان الانكسار من حكم الكسر آلا ان حصوله بفعل مختار فيقتضى وجوب الفعل حتى يحصل الايتار فان الايتار لا يحصل بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان المأمور اذا لم يكن ذا اختيار في الايتار يحصل الايتار عقيب الامر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى * كونوا فردة خاسئين * وقد حصل الايتار عقيب الامر وقد انبأنا عن الايتار عقيب الامر في قوله عز ذكره * كن فيكون وتجعل القيام موجب الامر فيما لا اختيار له في قوله عز اسمه * ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره * فعرفنا ان الايتار موجب الامر كما ان الانكسار موجب الكسر قوله (وللمأمور ضرب من الاختيار) انما قال ذلك لان الاختيار المطلق الكامل لله تعالى واختيار العبد تابع لذلك قال تعالى * وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين * وقال الشيخ الامام نجم الدين النسي رحه الله في بيان الاعتقاد بالفارسية ان مختارى كه جله مختاران باختيار خود جزان نكند كه او خواهد * ويجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان ضروريا يعنى للملم يسع للعبد ان يختار خلاف ما اراده الله تعالى منه كان مضطرا في ذلك الاختيار كالمكره على المشي الى المقتل فانه مختار في رفع الاقدام حقيقة * وفي جله على هذا الوجه نفى مذهب الجبرية والقدرية جميعا فان الفرقة الاولى نفى اختيار العبد اصلا والفرقة الثانية اثبتوه مطلقا حتى كان للعبد ان يختار خلاف ما اراده الله تعالى منه عندهم قأبت الشيخ امرا بين امرين كما هو دأب اهل السنة في ترك الغلو والتقصير * ويجوز ان يكون معناه ان العبد مضطر في ثبوت هذه الصفة له كما هو مضطر في كونه عاقلا وجاهلا وايضا واسود وطويلا وقصيرا لانه ليس في وسعه اثبات هذه الصفة ولا نفيها كما ليس في وسعه اثبات تلك الصفات ولا نفيها * ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه والى الفراغ اشار بقوله والله اعلم شرع في الجواب عن شبهة الواقفية * فقال ولو وجب التوقف في حكم الامر اوجب في حكم النهي لوجود الداعي اليه على ما زعمتم وهو استتماله في معان مختلفة * مثل التحريم كقوله تعالى * لا تأكلوا الربوا * والكرهية كالنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة وعن الصلوة في ثوب واحد * والتزيه كقوله تعالى * ولا تمنن تستكثر * والتحقيق كقوله تعالى * ولا تمدن عينيك * وبيان العاقبة كقوله تعالى * لا تعذبوا * والارشاد كقوله تعالى * لا تسالوا عن اشياء * والشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشى في نعل واحد وح يصير حكمهما واحدا وهو باطل لانهما ضدان باجتماع اهل اللسان ويستحيل ان يكون الاثر الثابت بالضدين شيئا واحدا قوله (يطل الحقايق كلها) لانه ما من كلام الاوفيه احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او مجاز فلو اوجب مجرد الاحتمال التوقف لتعطلت النصوص واحكام الشرع وذلك باطل قوله (الترى ان لم ندع

وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا فقل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما بالامر لا يتوقف على اختيار المأمور توقف الوجود على اختيار المأمور صيانة واحترازا عن الجبر فلذلك صار الامر للإيجاب ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي فيصير حكمهما واحدا وهو باطل وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يطل الحقايق كلها وذلك محال الا ترى ان لم ندع انه محكم

انه محكم أى نحن ما انكرنا احتمال صيغة الامر غير ما وضع له من الوجوب حيث لم نقل انه محكم ولكننا انكرنا ثبوت المحتمل عند عدم الدليل كما حققناه في اول باب الخصوص قوله (واذا اريد بالامر الاباحة او النذب) الى قوله وهذا اصح * جمع الشيخ بين الاباحة والنذب وبين الخلاف فيهما على نمط واحد ونحن نبين كل فصل على حدة فنقول اختلف القائلون بان الامر للوجوب في انه اذا اريد به النذب كان حقيقة فيه او مجازا فذهب عامة اصحابنا وجهور الفقهاء الى انه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابي اليسر والمحققين من اصحاب الشافعي * قال ابو اليسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به النذب فهو مجاز فيه * وذهب بعض اصحاب الشافعي وجهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ * وشبهتهم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والنذب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فاذا اريد به النذب فقد اريد به بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كالأمر اذا اريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان فات بعضه * وكيف لا ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازى مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا هو عين المعنى الحقيقي لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا * ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فابقى شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز ووجه الجمهور ان الامر حقيقة في الايجاب فاذا استعمل في غيره يكون مجازا كالأمر استعمال في التهديد * والدليل على ان النذب غير الايجاب ان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم النذب عدم استحقاقها على الترك وباشتراكهما في استحقاق الثواب لا ينفى هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر ووجه التكذيب والى من خواص المجاز * وليس هذا كانهام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع اشمول جمع من المسميات لا لاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز في البعض ايضا * وكذا لفظ الانسان موضوع لآراء معنى الانسانية وبالعنى والشلل لا ينتقض ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع لطلب المانع من القبض والنذب مغاير له لاحالة * ولان سلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها * يوصحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم * واما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير مأثور عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا

واذا اريد بالامر
الاباحة او النذب
فقد زعم بعضهم انه
حقيقة وقال الكرخي
والجصاص بل هو
مجاز لان اسم الحقيقة
لا يتردد بين النفي
والاثبات فلما جار
ان يقال انى غير
مأمور بالنفل دل
انه مجاز لانه جاز
اصله وتعداه ووجه
القول الآخر ان
معنى الاباحة او
النذب من الوجوب
بعضه في التقدير
كانه قاصر لا مغاير
لان الوجوب
ينظمه وهذا اصح

قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر بطلب تحصيل المأمور به وليس في الاباحة طلب بل معناه التخيير بين الشيئين ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل كان ارشادا فكان مجازا فيه بالاجماع بخلاف ما اذا اريد به الذنب فان فيه طلب تحصيل المندوب اليه * والحاصل ان الحكم بانه حقيقة في الاباحة مع القول بانه حقيقة في الوجوب لا يصح الابان يجعل مشتركا بين الاتجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي او بالمعنى وهو ان يجعل موضوعا للاذن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة * وكذا القول بانه حقيقة في الذنب مع كونه حقيقة في الوجوب لا يمكن الابان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي او بالمعنى بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب كما هو مذهب بعض اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعي فاما من جعله خاصا في الوجوب عينا فلا يمكنه القول بانه حقيقة في غيره اليه اشير في الميزان * واذا حققت ما ذكرنا عرفت ان الخلاف فيهما ليس على نط واحد كما اشار اليه الشيخ في قوله وزعم بعضهم * وعرفت ايضا ان قوله وهذا اصح مخالف لقول العامة بل للاجماع على ما ذكره ابو اليسر وجهه ما ذكر في بعض الشروح ان الذنب والاباحة ليسا بمغايرين للوجوب لان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الآخر على ما عرفت في مسئلة الصفات والوجوب لا يتصور بدون الاباحة والندب فلم يكونا مغايرين للوجوب فلهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر مما ذكرنا انه لم يتجاوز عن موضوعه فكيف يسمى مجازا * ولكن لقلنا ان يقول قدينا ان معنى الذنب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما يتصور الذنب والاباحة بدون الوجوب فكان مغايرا لهما البتة فيكون مجازا فيهما * وقوله زعم معناه قال لكن من عادة العرب ان من قال كلاما وكان عندهم كاذبا فيه قالوا زعم فلان واذا كان صادقا عندهم قالوا قال فلان ومنه قيل زعم كنية الكذب * وفي التحقيق الزعم ادعاء العلم بالشيء ولا علم ومنه قوله تعالى * زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا * وقوله عليه السلام * بئس مطية الرجل زعوا * قوله (ويتصل بهذا الاصل) اي بالامر اذ هو اصل عظيم من اصول الفقه * واعلم ان جمهور اصوليين على ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بان موجب التوقف او الذنب والاباحة قبل الحظر فكذلك يقول ببعده ومن قال بان موجب الوجوب قبل الحظر فعاتمهم على ان موجب الوجوب بعد الحظر ايضا * وذهبت طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجب قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في احكام القرآن كذا ذكره صاحب القواطع * هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب * ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او بشرط اوله عارضت فالامر الوارد بعد والما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى * واذا حلتم فاصطادوا * لان الصيد كان حلالا على

ويتصل بهذا الاصل
ان الامر بعد الحظر
لا يتعلق بالندب
والاباحة لا محالة بل
هو لا يجاب عندنا
الا بدليل استدلالا
باصله وصيغته

الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى * فاصطادوا * اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله * وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه * وذكر في المتقدم الامر اذا ورد بعد حظر عقلي او شرعي افاد ما يفيد لولم يتقدمه حظر من وجوب او نيب وقال بعض الفقهاء انه يفيد بعد الحظر الشرعي الاباحة وهذا الكلام يشير الى انه لا خلاف في الحظر العقلي انه لا يدل على ان الامر للاباحة مثل الامر بالقتل والذبح * احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى * واذا حللتُم فاصطادوا * فاذا قضيت الصلوة فانثربوا * فاذا تطهرن فأتوهن * وقوله عليه السلام * كنت نهيتكم عن الدباء والختم والنقير والمزفت الا فابتدوا * وكقول الرجل لعبد ادخل الدار بعدما قال له لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب * وهذا لان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب كما ان عجز المأمور قرينة دالة على ان المقصود ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كأن الامر قال قد كنت منعك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه * واحتج العامة بان مقتضى الوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري * كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى * فاذا انسليح الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين * وقوله عز اسمه * ولكن اذا دعيتم فادخلوا * وكالامر للحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفساء * وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر * وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحراب والردة وقطع الطريق * وكالامر بالحدود بسبب الجنائيات بعدما كان ذلك محظورا * وكقول الرجل لعبد اسقني بعد ما قال له لا تسقني فهذا كله يفيد الوجوب وان كان بعد الحظر فثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق * وانما فهم الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهم منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد واخوانها شرعت حقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالشهاد عند المباينة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لثلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا قوله (ومنهم من قال بالندب والاباحة) انما جمع الشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى * فاذا قضيت الصلوة فانثربوا في الارض وابتغوا من فضل الله * انه

ومنهم من قال بالندب
والاباحة لقوله تعالى
واذا حللتُم فاصطادوا
لكن ذلك عندنا بقوله
تعالى واحل لكم
الطيبات وما علمت من
الجوارح مكنتين
لا بصيغته

امر ندب حتى قيل يستحب القعود في هذه الساعة لنadb الله تعالى الى ذلك وقال سعيد ابن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتريه * وعن ابن ٧ قال انه يحبني ان يكون لي حاجة يوم الجمعة فاقضيها بعد الانصراف كذا في التيسير * وذكر شمس الاثر رحمه الله في شرح كتاب الكسب انه امر ايجاب فقال اصل الكسب فريضة بقوله تعالى * فاذا قضيت الصلوة فانثروا في الارض وابغوا من فضل الله * يعني الكسب والامر حقيقة في الوجوب * قال وماذا كرنا من التفسير مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى * فاذا قضيت الصلوة * الآية وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال ان شئت فخرج وان شئت فصل الى العصور وان شئت فاقعد بدل على انه امر اباحة قوله (ومن هذا الاصل الاختلاف في الموجب) اي وما يتعلق بالخاص الاختلاف في موجب الامر في معنى التكرار قد ثبت بما ذكر في البابين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب وان الوجوب مختص بهذه الصيغة ولا يثبت بغيرها فبعد ذلك اختلفوا في ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة يوجب العموم والتكرار ام يوجب فعلا واحدا خاصا حقيقة او حكما وهذا الباب لبانه

(باب موجب الامر)

في معنى العموم والتكرار قيل في الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ ما يحتمله من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الافعال ثلاثة والتكرار ان يوجب فعلا ثم آخر ثم آخر فصاعدا وادناه ان يكون في فعلين * وبيانه في قوله طلق العموم فيه ان يطلقها ثلاث تطبيقات جلة والتكرار ان يطلقها واحدة بعد واحدة * والظاهر ان المراد منهما الدوام وانهما مترادفان ههنا لان العموم لا يتصور في الفعل المأمور به الا بطريق التكرار ولهذا لم يوجد في سائر الكتب اللفظة الدوام او التكرار * ذكر في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقة لانه عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند أكثر المتكلمين وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الافعال * وفي القواطع التكرار ان يفعل فعلا وبعد فراغه منه يعود اليه * واعلم ان القائلين بالوجوب في الامر المطلق اختلفوا في افادته التكرار * فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه ويحكي هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرائني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادى من اصحاب الحديث وغيرهم * وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي رحمه الله * والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * او المقيد بوصف كقوله

٧ سيرين نسخة
وهذا الاصل
الاختلاف في الموجب
(باب موجب الامر)
في معنى العموم
والتكرار قال بعضهم
صيغة الامر توجب
العموم والتكرار وقال
بعضهم لا بل يحتمله
وهو قول الشافعي
وقال بعض مشايخنا
لا توجه ولا يحتمله الا
ان يكون معلقا بشرط
او مخصوصا بوصف
وقال عامة مشايخنا
لا توجه ولا يحتمله
بكل حال غير ان
الامر بالفعل يقع
على اقل جنسه
ويحتمل كله بدليله
مثال هذا الاصل
رجل قال لامرأته
طلق نفسك

تعالى الزانية والزاني فاجلدوا* والسارق والسارقة فاقطعوا* يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي من قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا القول يستقيم على اصلهم لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او الوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل فاما من قال انه لا يحتمل التكرار في ذاته فهذا القول منه غير مستقيم لانه لا اثر لتعليق والتقييد في اثبات ما لا يحتمله اللفظ ولهذا لم يذكر القاضي الامام في التقويم لفظ ولا يحتمله وانما قال وقال بعضهم المطلق لا يقتضي تكرارا ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره* وقال شمس الائمة ايضا والصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله هكذا قيل ولقائل ان يقول ليس بمستبعد ان الامر المطلق لا يكون محتملا للتكرار والمقيد بالشرط يحتمله او يوجهه لان المقيد عين المطلق فلا يلزم من عدم احتمال المطلق التكرار عدم احتمال المقيد اياه والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعذبه بمثلا ويحتمل كل الجنس بدليه وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي* قال ابو اليسر الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله معلقا كان او مطلقا وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء* وحاصل هذا القول ان العموم ليس بموجب للامر ولا يحتمل له ولكنه ثبت في ضمن موجهه بدليل يدل عليه قوله (او قال ذلك لاجنبى) اى قال لاجنبى طلق امرأتى وانما جمع بينهما ليشير الى انهما سواء في هذا الحكم وان كان احدهما تملكا وتقويا حتى اقتصر على المجلس وامتنع الرجوع عنه والثاني توكيل محض حتى لا يقتصر على المجلس ويمتلك الرجوع عنه قوله (واقع على الثلاث عند بعضهم) وهم الفريق الاول لان الامر بالفعل يوجب التكرار والعموم عندهم فتلك هي او هو ان يطلق نفسها واحدة واثنتين وثلاثا جلة او على التفريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا فاما اذا نوى واحدة او اثنتين فينبغي ان يقتصر على مانوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل* وعند الشافعي ومن وافقه يقع على الواحدة وان نوى اثنتين او ثلاثا فهو على مانوى وعندنا يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او اثنتين وان نوى ثلاثا فعلى مانوى* فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق ثانية وثالثة في المجلس وكذا الوكيل اذا طلقتها واحدة له ان يطلقها ثانية وثالثة في المجلس وبعده ما لم ينزل اليه اشير في المبسوط قوله (لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر) الباء تتعلق بالطلب* واللام في المصدر بدل المضاف اليه وهو الامر او الضمير الراجع اليه* والذي صفة المصدر اى لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب وانصر مختصر من قولك اطلب منك النصركا ان ضرب مختصر من قوله فعل الضرب في الزمان الماضى والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضى محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقد غلى واشتد

او قال ذلك لاجنبى
فان ذلك واقع على
الثلاث عند بعضهم
وعند الشافعي يحتمل
الثلاث والمثنى
وعندنا يقع على
الواحدة الا ان ينوى
الكل وجه القول
الاول ان لفظ الامر
مختصر من طلب
الفعل بالمصدر الذى
هو اسم لجنس الفعل
والمختصر من الكلام
والمطول سواء*

واسم الفعل اسم عام
لجنسه فوجب العمل
بعمومه كسائر الفاظ
العموم ووجه قول
الشافعي هو ما ذكرنا
غير ان المصدر اسم
نكرة في موضع
الاثبات فوجب
الخصوص على
احتمال العموم الا ترى
ان نية الثلاث صحيحة
وهو عدد لا محالة
فكذلك المتن الا ترى
الى قول الاقرع بن
حابس في السؤال
عن الحج العامنا هذا
ام لا يبدو وجه القول
الثالث الاستدلال
بالنصوص الواردة
من الكتاب والسنة
مثل قوله تعالى اقم
الصلوة لعلك
الشمس وان كنتم
جنبافطهروا واحتج
من ادعى التكرار
بحديث الاقرع بن
حابس حين قال في
الحج العامنا هذا
يا رسول الله ان لا يبد
فقال عليه السلام
بل لا بد فلو لم يحتمل
اللفظ لما اشكل عليه

مع قولك هذا خير سواء فيكون قوله اضرب واطلب منك الضرب سواء واسم الفعل
وهو المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل اى شامل لجميع افراده لوجود حرف
الاستغراق * وفي بعض النسخ اسم علم لجنسه اى اسم موضوع لجنس الفعل لا لفعل واحد
والاصل في الجنس العموم فوجب القول بعمومه لان القول بالعموم فيما يمكن القول به واجب
كما في سائر الفاظ العموم * واعتبروا الامر بالنهي فقالوا النهي في طلب الكف عن الفعل
مثل الامر في طلب الفعل وأنه يوجب الدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون تاركا
لنهي فكذلك الامر بوجه حتى لو فعل المأمور به مرة ثم لم يفعله يكون تاركا للامر ولانه
لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان النسخ يؤدي
الى البدء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقيحا في زمان واحد والاستثناء يؤدي الى استثناء
الكل من الكل وكلاهما فاسد * واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب
الفعل بالمصدر فيقتضى المصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء
للحاجة الى تصحيح الكلام و بالنكر يحصل هذا المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام
فيه لانه ايسر في صبغة الامر ما يدل على الالف واللام والنكرة في الاثبات تخص
وتكهنها تقبل العموم بدليل يقتزن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الا ترى الى
قوله تعالى * لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا * وصف الثبور بالكثرة ولولم
يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها * وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان
المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فيعم ضرورة لما عرف فاما ههنا فهي في موضع الاثبات
فخص الاذا قام دليل على خلافه * فاصححة النسخ والاستثناء فلان ورودهما عليه قرينة دالة
على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء في قولك ما رأيت اليوم الا زيدا دليل على ان المستثنى
منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال * ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا * فقال الاقرع بن
حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم
فسأله وهو من فصحاء العرب وقول النبي عليه السلام ولو قلت نعم لوجبت دليل واضح
على ان الامر يحتمل التكرار * وقول الشيخ الا ترى الى قول الاقرع متصل بقوله على
احتمال العموم ولو كان مع الواو لكان احسن * وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة
في القرآن مثل قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * فانه يتكرر بتكرار الدلوك لتقيد به وقوله تعالى
* وان كنتم جنبافطهروا * فانه يتكرر بتكرار الجنابة لتعلق به * والسنة مثل قوله عليه السلام
* ادوا عن تمونون * وقوله * في خمس من الابل السائمة شاة * اذ مناه ادوا عن خمس من الابل
السائمة شاة * وبان الشرط كالعلة فانه اذا وجد الشرط وجد المشروط مثل ما اذا وجدت
العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان
المعلول لا ينتفي بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الامر المتعلق بالعلة يتكرر بتكرارها فكذا

المتعلق بالشرط * واحتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول لا كازعم بعضهم ان هؤلاء
فريق اخر غير الاولين الذين قالوا بالعموم بحديث الاقترع * والاحتجاج بطريقتين * احدهما
ان الامر لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لغة لما اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى
كالوقال جوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاء فيلزم ان يكون
مقتضاء التكرار ضرورة اتفاقنا على ان مقتضاء احدهما * ولا يعارض بانه لو كان موجبه
التكرار لما اشكل عليه ايضا كالوقال جوا اكل عام لانه قد عرف ان موجب الامر التكرار
ولكنه قد علم من قواعد الدين ان الحرج فيه منفي وفي حله على موجب حرج عظيم فاشكل عليه
فلذلك سأل * الا ترى ان النبي عليه السلام لما عرف وجه اشكاله كيف اشار في قوله
* ولو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم * الى انتفاء التكرار لضرورة لزوم الحرج والا كان
موجب التكرار * والثاني ما ذكر في التقويم واليه اشار المصنف ان الامر لو لم
يحتمل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ اذا كان واحدا لا يشبهه على السامع اذا كان
من اهل اللسان ولما احتملها ما والتكرار من المرة يجرى مجرى العموم من الخصوص وجب
القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص قوله (ولما ان لفظ الامر اى سلمنا ان صيغة
الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل ولكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء
قدرته معرفا كالقريب الاول او منكرا كآمال الفريق الثاني واليه اشار بقوله تطبيقا او
التطبيق وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد ما تركيب من الافراد والتركيب
وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد فكذلك لا
يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد
من الافعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل
دلالة على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد * وقوله مثل قول الرجل متصل
بجموع قوله لفظ الامر صيغة اختصرت الى قوله فرد * وقوله وكذلك اى وكلفظ الفعل
الذي اقتضاه الامر سائر الاسماء المفرد اى جميع اسماء الاجناس التي صيغتها صيغة فرد فرد *
والصادر اى سائر المصادر التي تقتضيها الافعال مثل الماضي والمضارع فرد معترض *
والغرض من ابراده ان يبين حكم سائر اسماء الاجناس انها لا يحتمل العدد كما لا يحتمل
الامر التكرار * وان يمنع كون اسم الجنس عاما او قابلا للعموم على مازعه الخصوم
ولهذا قال وهما اى تطابقا والتطبيق اسمان مفردان ايسا بصيغتي جمع ولا عدد قوله
(وكذلك الامر) عطف على النظير اى ومثل قول الرجل طلق الامر بسائر الافعال
في ان الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد * والمقصود منه ان يبين ان كون المصدر المنكر
او المعرف الثابت بالامر فردا ليس مختصا بقوله طلق بل هو مستمر في جميع الاوامر
قوله (الا انه اى المصدر الثابت بالامر اسم جنس جواب عما يقال انه لما كان فردا غير
محتمل للعدد ينبغي ان لا يوضح في قوله طلق نية الثلاث لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح

ولذا ان لفظ الامر
صيغة اختصرت
لمعناها من طلب الفعل
لكن لفظ الفعل فرد
وتلك سائر الاسماء
المفردة والمصادر
مثل قول الرجل طلق
اى اوقى طلاقا او
افعلي تطبيقا او
التطبيق وهما اسمان
فردان ليسا بصيغتي
جمع ولا عدد وبين
الفرد والعدد تناف
وكما لا يحتمل العدد
معنى الفرد لم يحتمل
الفرد معنى العدد ايضا
وكذلك الامر بسائر
الافعال كقولك
اضرب اى اكنسب
ضربا او الضرب
وهو فرد بمنزلة زيد
وعروو بكر فلا يحتمل
العدد الا انه اسم
جنس لكل وبعض
فالبعض منه الذي هو
اقله فرد حقيقة وحكما

نية الثنتين عندكم * فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للتيقن
بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار كونه متعدد فانك اذا عدت الاجناس
وقلت اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعناق والبيع والاجارة وكذا وكذا *
كان هذا اى الطلاق مع جميع اجزائه واحدا منها * الاتري انه يصح وصفه بالوحدة فيقال
الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات
ولا يقدح كونه ذا اجزاء في الخارج في توحيده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني
ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما ما بين الكل والاقل فليس
بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلهذا لا تعمل فيه النية لان النية لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات
مالا يحتمله * وقوله كالانسان فرد الى آخره يحتمل معنيين * احدهما انه فرد من حيث هو
جنس وان كان ذا اجزاء اى افراد في الخارج كزيد وعمر فكذا الطلاق ووجه التشبيه
ظاهر * والثاني ان الانسان الذى هو في الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة من حيث هو
آدمي وان كان ذا اجزاء في نفسه اى اطراف واعضاء كالرأس واليد والرجل فكذا الطلاق
واحد من حيث انه جنس وان كان ذا اجزاء ثالث * فصار هذا الاسم الفردي الطلاق
او اسم الجنس * وقوله ولا صورة ولا معنى تأكيد لقوله ليس بفرد حقيقة ولا حكما ويؤيده
ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله ولا تعمل نية الثنتين اصلا لانه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا
معنى فلم يكن من محتملات الكلام اصلا * ويجوز ان يكون قوله حقيقة ولا حكما احترازا
عما ذكر من الاقل والكل وقوله ولا صورة ولا معنى احترازا عما ساند كرو هو وان يكون فردا
صيغة او دلالة اى ما بين الكل والاقل ليس بفرد حقيقة كالاقل اذ هو متعدد * ولا حكما
كالكل اذ هو دونه * ولا صورة اى صيغة كماء او الماء في قوله لا اشرب ماء او الماء وهو
ظاهر * ولا معنى كالنساء في قوله لا تزوج النساء لانه صار عبارة عن الجنس باعتبار اللام وهو
ليس كذلك (فان قيل كيف يقال انه لا يحتمل العدد ولوقرن به على سبيل التفسير لاستقام
كقول الرجل لاخر طلق امرأتى مرتين او ثلاث مرات وكانت المرة نصبا على التفسير ولو لم
يحتمله لما صح ذلك وكذلك تقول صم اباؤا يا ما كثيرة قلنا هذا القرآن لم يصح لغة على سبيل
التفسير للمحتمل ولكن على سبيل التغير الى معنى اخر ما كان يحتمله مطلقه بل يحتمل
التغير اليه كما يصح قران الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على سبيل تغيير موجه الى وجه
اخر لا على سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول القائل انت طالق ثلاثا لا يحتمل التأخر
ولاثنتين ولو قال الى شهر او الى سنة واحدة تأخر الى شهر ولم يقع الاثنتان * ولهذا قالوا اذا
قرن بالصيغة ذكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال
لامراته طلقته ثلاثا او قال واحدة فانت قبل ذكر العدد لم يقع شئ تبين ان عمل هذا القرآن
في التغير لا في التفسير لان التفسير يكون مقرر المحكم المفسر لا مغيرا له * يوضحه انه
لو قال لامراته امرتك بكذا فطلق نفسك او اختارى فطلق نفسك فقالت طلق نفسك او

واما الطلاقات الثلاث
فليست بفرد حقيقة
بل هي اجزاء متعددة
ولكنها فرد حكما
لانها جنس واحد
فصارت من طريق
الجنس واحدا لا ترى
انك اذا عدت
الاجناس كان هذا
باجزائه واحدا
فكان واحدا من
حيث هو جنس وله
ابعض كالانسان فرد
من حيث هو آدمي
ولكنه ذو اجزاء
متعددة فصار هذا
الاسم الفرد واقعا
على الكل بصفة انه
واحد لكن الاقل فرد
حقيقة وحكما من كل
وجه فكان اولى
بالاسم الفرد عند
الطلاق والآخر محتملا
فاما ما بين الاقل والكل
فعدد محض ليس
بفرد حقيقة ولا حكما
ولا صورة ولا معنى
فلم يحتمله الفرد

اخترت نفسى يقع الطلاق باينا اعتبارا للمفسر وهو اختارى او امرك بيدك لان طلق
تفسيره ولو قال اختارى تطليقة او امرك بيدك فى تطليقة فطلقت نفسها او اختارت نفسها
فهى رجعية لان التطليقة لم توضع على وجه التفسير بل خبرها فى التصريح فكان رجعية
كذا فى الجامع الصغير للتمر ناشى * فاما النصب فليس على التفسير ولكن لقيامه مقام
المصدر فان قوله طلقت امرأتى ثلاث مرات معناه تطليقات ثلاثا كذا فى التقيويم واصول
شمس الائمة وقال الغزالي فى المستصفى فان قيل فلو فسر بالتركرا فقد فسر به بمحمل او كان ذلك
الحاق زيادة كما لو قال اردت بقولى اقتل اقتل زيدا وبقولى صم اى يوم السبت خاصة فان
هذا تفسير بما ليس يحتمله اللفظ بل ليس تفسيره انما هو ذكر زيادة لم يوضع اللفظ المذكور
لها لا بالاشتراك ولا بالتخصيص قلنا لا يظهر عندنا انه ان فسر به بعدد مخصوص كسبعة او عشرة
فهو اتمام زيادة وليس تفسيره اذ اللفظ لا يصلح للدلالة على كمية وعدد * وان اراد استغراق
العمر فقد اراد كلية الصوم فى حقه فان كلية الصوم شىء فرد اذله حد واحد وحقيقة
واحدة فهو واحد بالنوع كما ان الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك
باينا للمراد لا استيناف زيادة ولهذا لو قال انت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة
الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاث نفذت لانه كلية الطلاق فهو
كالواحد بالجنس او بالنوع ولو نوى طلقين فالأغوص ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو انه
لا يحتمله فان قيل الزيادة التى هى كالتمتة لا تصلح ارادتها باللفظ فانه لو قال طلقت زوجتى وله
اربع نسوة وقال اردت زينب بين وقوع الطلاق من وقت اللفظ ولولا احتماله لوقع من
وقت التعيين قلنا بل الفرق أغوص لان قوله زوجتى مشترك بين الاربع يصلح لكل واحدة
فهو كإرادة احد المسميات بالمشتراك اما الطلاق فوضوح لمعنى لا يتعرض للعدد والصوم لمعنى
لا يتعرض للعشرة وليست الاعداد موجودة ليكون اسم الصوم مشتركاً بينها اشتراك الزوجية
بين النسوة الى هنا كلامه رحمه الله * وبما ذكرنا تبين ان صحة الاستثناء لا يدل على انه يحتمل
التكرار والعدد لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمله وهو الكل او الحق
به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمله لغة فكانه قيل فى قوله صم الا يوم السبت صم الايام
كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت ﴿ فان قيل ﴾ قوله طلقك فى اقتضاء
المصدر لغة مثل قوله طلق اذ معناه فعلت فعل الطلاق كما ان معنى الامر افعل فعل الطلاق
فهلا صحت فيه نية الثلاث بما ذكرتم ومن اين وقع الفرق ﴿ قلنا ﴾ انما لا يصح فيه
نية الثلاث كما لا يصح نية التنتين لانه اخبار والخبر لا يقتضى وجود الخبر به ليصح فان
الخبر خبر وان كان كذبا ولا اثر له فى إيجاده ايضا لان الخبر به لا يصير موجودا بالاخبار
فى الزمان الماضى ولكن يقتضى وجوده ليكون صحيحا فى الحكمة بان يكون صدقا فكان
ثابتا ضرورة الصدق وهى يرتفع بالواحدة غير ان الشرع جعله انشاء فاقضى ما كان
يقتضيه الاخبار وهو الواحدة فاما قوله طلق فامر وله اثر فى إيجاد المأمور به على ما بينا

فصار مذكورا فكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلهذا صحت فيه نية
الثلاث كذا في مختصر التقويم * واما ما ذهب اليه الفريق الثالث فغير صحيح لانه لا اثر
للشرط في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما او
ان كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيده الاختصاص الضرب الذي يقتضيه الاطلاق
بحالة القيام وهو كقوله لو كيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لا يقتضى التكرار بتكرر
الدخول فكذلك قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * واذنالت الشمس فصل كقول
الرجل لزوجاته من شهد منكم الشهر فلتطلق نفسها فن زالت عليها الشمس فلتطلق نفسها *
واما تكرار او امر الشرع فليس من موجب الالة بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال * والله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان احوال ذلك
على الدليل احلنا ما تكررا ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يظهر اذا لم يرد
الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما
اعتبارهم الشرط بالالة فضعيف لان الالة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما
الشرط فليس موجب ولهذا يوجد الشرط بدون المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا *
يوضح الفرق بينهما ان الحكم يقتصر بثبوته على الالة ولا يحتاج الى امر آخر وثبوت المشروط
لا يقتصر على الشرط بل يحتاج الى موجب يوجبه وهو الالة * واما الشرط والمذكورة
فما استشهدوا فاعل او في معنى العلل فلها تكرر في الاوامر بتكرارها قوله * وكذلك
سائر اسماء الاجناس * اي وكالمصدر الثابت بالامر سائر اسماء الاجناس اي جميعها او باقيها
في وقوعه على الاقل واحتماله لكل دون العدد * اذا كانت فردا صيغة اي لم يكن صيغته صيغة
ثنائية ولا جمع سواء كانت معرفة او منكرة مثل ماء او الماء في بين الشرب او دلالة بان كانت
صيغته صيغة جمع قرنت بهالام التعريف او الاضافة مثل العبيد وبنى ادم في بين الكلام * فاما
قدرا من الاقدار المتخلة بين الحدين وهما الاقل والكل فلا اي لا يحتمله اللفظ * فان نوى
كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا يعمل نيته * وقدرا منصوب بلا يحتمله المقدر وليس
من شرط امدخوله في المرفوع البتة بل يجوز دخوله في المنصوب كافي قوله تعالى * فاما *
اليتيم فلا تقهر * ونحوه قوله (واما الفرد دلالة الى آخره) اعلم ان اللام للتعريف
فان دخلت على معهود وهو الذي عرف وعهدا بالذكر او بغيره من الاسباب فهي تعرف
ذلك المعهود ويسمى هذا تعريف العهد وهو الاصل فيه وهو في الحقيقة تعريف فرد من
افراد الجنس كقولك فعل الرجل كذا تريد رجلا بعينه قال تعالى * كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول * اي ذلك الرسول بعينه * وان لم يكن ثمه معهود فهي لتعريف
نفس الحقيقة مع قطع النظر عن عوارضها وهي بمنزلة المعهود لحضورها في الذهن
واحتمالها الى التعريف ويسمى هذا تعريف الجنس * ثم الحقيقة في ذاتها لما كانت صالحة
للتوحد والتكثير لتحققها مع الوحدة والكثرة كانت اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق

وكذلك سائر اسماء
الاجناس اذا كانت
فردا صيغة او دلالة
اما الفرد صيغة فمثل
قول الرجل والله لا
اشرب ماء او الماء
انه يقع على الاقل
ويحتمل الكل فاما
قدرا من الاقدار
المتخلة بين الحدين فلا
فكذلك لا اكل طعاما
او ما يشبهه واما الفرد
دلالة فمثل قول الرجل
والله لا تزوج النساء
ولا اشترى العبيد ولا
اكل بنى ادم ولا اشترى
التيابان ذلك يقع على
الاقل ويحتمل الكل لان
هذا جمع صار مجازا
عن اسم الجنس لانا
اذا ابقيناه جمعا لغا
حرف العهد اصلا
واذا جعلناه جنسابقي
اللام للتعريف الجنس
ويبقى معنى الجمع من
وجه في الجنس فكان
الجنس اولى قال الله
تعالى لا يحل لك النساء
وذلك لا يختص بالجمع
فصار هذا وسائر
اسماء الجنس سواء

ولغيره بحسب اقتضاء المقام فإن أمكن ارتباط الحكم بجميع أفراده فاللام للاستغراق مفردا كان اللفظ أو جمعا نحو قوله تعالى * إن الإنسان لفي خسر * وقوله جل ذكره * الرجال قوامون على النساء * وإن لم يمكن فاللام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد نحو قوله تعالى أخبارا عن يعقوب عليه السلام * وأخاف أن يأكله الذئب * ويقع على أقل ما يحتمله اللفظ وهو الواحد في المفرد بالاتفاق وكذا في الجمع عندنا * وذكر صاحب الكشف فيه أن الفرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع هو أنها إذا دخلت على المفرد كان صالحا لأن يراد به الجنس إلى أن يحاط به وإن يراد به بعضه إلى الواحد وإذا دخلت على المجموع صلح أن يراد به جميع الجنس وإن يراد به بعضه لا إلى الواحد لأن وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية والجمعية وفي حل الجنس لافي وحدانه وكذا ذكر صاحب المفتاح فيه فقال فيما تعذر حله على الاستغراق حل على أقل ما يحتمله وهو الواحد في المفرد والعدد الزائد على الاثنين بواحد في الجمع فلا يوجب في مثل حصل الدرهم الواحد وفي مثل حصل الدراهم الثلاثة * ووجهه أنه أمكن رعاية الصيغة مع اعتبار حرف التعريف فيجعل حرف التعريف الجنس مراعى فيه الجمعية رعاية للعنيين فاما جعله مجازا عن الفرد مع إمكان العمل بالحقيقة فغير سديد * قلنا إذا دخلت في الجمع بطل معنى الجمعية أي لم يبق مقصودا في الكلام وصار مجازا عن الجنس أي صار كاسم المفرد المعروف باللام وذلك لأنه اجتمع ههنا صيغة الجمع وحرف التعريف فلو اعتبر صيغة الجمع لزوم إلغاء حرف التعريف لأنه إما العهد أو للجنس ولا يمكن أن يجعل للعهد إذ ليس في أقسام المجموع معهود يمكن صرفها إليه لأن الجمع لم يوضع لعدد معين بل هو شايع كالنكرة ولا يمكن أن يجعل للجنس أيضا مع اعتبار الصيغة لأن اعتبارها يقتضي أن يكون الجمع فيها مقصودا وجعل اللام للجنس ينافيه لأن اسم الجنس دلالة على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض وكون الجمع مقصودا مع قطع النظر عنه متنافيان * ولو اعتبر حرف التعريف فجعل للجنس وجعلت الصيغة مجازا عن الفرد لم يبلغ معنى الجمعية بالكلية لأن في الجنس معنى الجمع من وجه وإن لم يكن مقصودا اذ هو مشتمل على الأفراد أما تحقيقا وتوهمها فكان اعتبار حرف التعريف أولى من اعتبار الصيغة إذ فيه جمع بين المعنيين من وجه فكان أولى من إلغاء أحدهما بالكلية * وما ذكرنا مؤيد بالنص والعرف إما النص فقوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * ولم يكن الخطر متعلقا بالجمع بل كان حرم عليه صلى الله عليه وسلم الفرد فصاعدا وقوله تعالى * وأنخيل والبغال والحمير * أريد به الجنس لا الجمع * وإما العرف فإنه يقال فلان يحب النساء وفلان يخالط الناس وإنما يراد به الجنس فلماذا جعلنا مجازا عن الجنس فهذا معنى قوله فرد دلالة * قال شمس الإسلام الأوزجندى فإذا بطل معنى الجمع يتناول الأدنى بحقيقته أي بحقيقة الفردية مع احتمال الكل بحقيقته * ولا يلزم على ما ذكرنا قولها خالفتني على ما في يدي من الدراهم وليس في يدها شيء حيث يلزمها ثلاثة دراهم لأدركها واحدا ولا قوله لا أكله الأيام أو الشهور حيث يقع على العشرة عند أبي حنيفة وعلى الجمعة والسنة عندهما

لا على اليوم الواحد والشهر الواحد * لانقول انما يجعل اللام في الجمع للجنس اذا لم يمكن صرفها الى معهود حتى لو امكن تصريف اليه كما في قولك كنت اليوم مع التجار ولقيت الفقهاء تريد قوماباعيانهم قدجرت عادتك بلقائهم وقد امكن ههنا لان قولها ما في يدي عام يتناول الدراهم وغيرها ومن الدراهم بيان له فوجب صرف اللام اليه * وكذا ايام الجمعة وشهور السنة معهودة بين الناس فيجب صرف اللام اليها عندهما * فاما ابو حنيفة رحمه الله فقد جعل الاسم معهودا على الثلاثة فصاعدا الى العشرة فصرف اللام الى اكثر هذا المعهود احتياطا كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع * اذا عرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل فنقول اذا قال والله لا اشرب ماء او الماء او لا آكل طعاما او الطعام انه يقع على الادنى لانه هو المتيقن به وهو الكل لولا غيره فيكون فيه معنى الجنسية ايضا * فان نوى الكل صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى حتى لا يبحث اصلا لانه نوى محتمل كلامه لانه فرد من حيث انه اسم جنس لكنه عدد من وجه فلم يتناوله الفرد الابالية كذا في شرح الجامع للمصنف * وهذا يشير الى انه لا يصدق قضاء ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه خلاف الظاهر اذا الانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه تخفيف عليه ايضا * وكذا اذا حلف لا يتزوج النساء او لا يكلم العبيد او لا يشتري الثياب يقع على الادنى على احتمال الكل * وكذا لو حلف لا يكلم بنى آدم لانا اذا حملناه على حقيقة الجمع بطلت الاضافة لانها التعريف بمنزلة اللام ولا تعريف لشيء من انواع الجمع واذا حملناه على الجنس حصل به تعريف الجنس مع العمل بالجمع فصار اولى * فان نوى الكل في هذه المسائل صحت نيته ولا يبحث ابدا * قال شمس الاسلام قالوا واطلاق الجواب دليل على انه يصدق قضاء وديانة ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه نوى حقيقة كلامه * وعن ابي القاسم الصقار رحمه الله انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الابالية فصار كأنه نوى المجاز * ولا يذهب بك الوهم كاذب بالبعض الى انه ينبغي ان لا يعقد اليمين عند اداة الكل لان كلام جميع الناس وتزوج جميع النساء وشراء جميع العبيد غير متصور كالم يعقد في قوله لا شرب الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه لعدم تصور شرب الماء المعدوم لان شرط البر في مسألة الكوز شرب الماء وهو غير متصور فاما شرط البر في هذه المسائل فعدم الكلام والتزوج والشراء وهو متصور * فان حلف لا يتزوج نساء او لا يشتري عبيدا فهذا على الثلاثة بما ذكر لان دلالة الجنس عدمت ههنا فوجب العمل بصيغة الجمع واداءه ثلاثة * فان نوى به ما زاد على الثلاثة قالوا يكون مصداقا لانه نوى حقيقة كلامه وعلى قول ابي القاسم لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الابنية وفيه تخفيف فلا يصدق قضاء * فان نوى الواحد بما ذكر صحت نيته لان الجمع يذكر ويراد به الواحد فقد نوى ما يحتمله لفظه وفيه تغليب عليه فيصدق بخلاف ما لو قال ان تزوجت ثلاث نسوة فكذا وقال عنيت به الواحدة لا يصدق وان كان فيه تغليب لانه نوى الخصوص في العدد وذلك

لا يصح الا بطريق الاستثناء * واعلم ان اللام وحدها هي حرف التعريف عند سيبويه
والهمزة قبلها همزة وصل مجلوبة للابتداء كهمزة اسم وابن وعند الخليل كلمة التعريف ال
كهل وبلى وانما استمر التخفيف بالهمزة لكثرة الاستعمال فالشيخ بقوله انما حرف العهد وقوله
بقى اللام اشار الى مذهب سيبويه حيث لم يقل حرفا العهد وبقى الالف واللام كما قال غيره
قوله (وانما اشكل) جواب عما تمسك به الفريقان الاولان من سؤال الاقارع فقال
لم يكن سؤاله بناء على الاحتمال الذي ذكره بل انما كان لانه عرف ان سائر العبادات
متعلقة باسباب متكررة مثل تعلق الصلوة بالاوقات والصوم بالشهر والزكاة بالاموال
النامية ولهذا تكررت بتكرار النماء وقد رأى الحنج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم
يصح ادائه قبله وبالبيت الذي ليس هو بمتكرر فاشتبه عليه فلهذا سئل لالكون الامر
للتكرار لغة * ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت اى لو قلت نعم يجب في كل عام
لوجبت فريضة الحج في كل عام وح صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب
الشرع واليه نصب الشرايع كذا ذكر الشيخ في شرح التوقييم * السارق لا يؤتى على
اطرافه الاربعة عندنا ولكن يجلس حتى يحدث توبة وعند الشافعي رحمه الله يؤتى على
الجميع لان الله تعالى نص على الايدى بلفظ الجمع وضافها الى السارق والسارقة فوجب
الاستغراق كقولك عبيدك فيدخل اليسار كاليمن في الحكم بمطلق الاسم كافي الطهارة
ولا يحمل على اليمن لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجري مجرى النسخ عندكم * ولان فيه ابطال
صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة ايمان بل لهما يمينان فثبت ان اليسار محل القطع
كاليمن وكيف لا واليسار آلة السرقة كاليمن وفوق الرجل اليسرى فيكون محل القطع
الان في المرة الثانية يثبت الحلية للرجل بالسنة وبالايجاع فلا يوجب ذلك انتفاء الحلية
الثابتة بمطلق الكتاب * ولنا قراءة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه * فاقطعوا ايمانها * وهذه
القراءة من قراءة العامة بمنزلة المقيد من المطلق فيصير كانه قال فاقطعوا ايمانها من الايدى
فلا يتناول اليسرى فهذا قيد جاء في الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت باليمين كان
القيد زيادة وصف يثبت فيه كافي قوله تعالى * فصيام ثلاثة ايام متتابعات * فيرتفع الاطلاق
بالقيد ويوجب الحمل بالايجاع وكان كرجل قال لا خرافة عبيد من عبيدي ثم قال عنيت
سالموا الدليل عليه ان في المرة الثانية لا يقطع اليسرى ويقطع الرجل فلو كان النص
متناولا لليسرى لم يحز قطع الرجل مع بقاء البدلان مع بقاء المنصوص لا يجوز العدول الى
غيره * واذا ثبت التقيد في النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله
تعالى * فقد صغت قلوبكما * كيف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما نذكر فثبت ان اليسار
لم يدخل في النص وانه لم يتناول الا اليمنى وان استدلال الخصم بالآية غير صحيح وكذا
بالقياس اذ لا مدخل له في الحدود * ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل الذي بينه
فقال وعلى هذا الاصل اى على ما ذكرنا ان اسم الجنس لا يحتمل العدد لانه فرد *

وانما اشكل على
الاقارع لانه اعتبر
ذلك بسائر العبادات
وعلى هذا يخرج ان
كل اسم فاعل دل
على المصدر لغة مثل
قوله تعالى والسارق
والسارقة لم يحتمل
العدد حتى قلنا
لا يجوز ان يراد
بالآية الا الايمان
لان كل السرقات
غير مراد بالايجاع
فصار الواحد
مرادا وبالفعل
الواحد لا يقطع الا
واحد

يخرج ان كل اسم فاعل * وقوله دل على المصدر لغة صفة لفاعل واحترز به عن اسم
الفاعل اذا جعل علما مثل الحارث والقاسم فانه لا يدل على المصدر * وقوله لم يحتمل
العدد خبران (فان قيل) فالضمير المستكن في لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم
فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهونى القطع في المرة الثالثة وان
جعل راجعا الى المصدر لا يخلوا التركيب عن نوع خلل اذا خبر لا بد ان يكون محكوما به
على المبتدأ وهو اسم ان ههنا وعلى تقرير كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك (قلنا)
دأب المشايخ النظر الى المعنى لا الى التركيب كذا سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين
قدس الله روحه غير مرة ولما كان بناء الباب لبيان ان المصدر لا يحتمل العدد لا يخفى على الفطن
ان المقصود منه نفي احتمال العدد عن المصدر لا عن الفاعل وتصار من حيث المعنى كأنه قال وعلى
هذا يخرج ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل العدد كالمصدر الذى دل عليه الامر * ورأيت
في بعض النسخ ولم يحتمل العدد بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يرد السؤال *
ثم لما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجوز ان يراد بالآية الا الايمان وذلك لانه لما
لم يحتمل العدد لا بد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التى
توجد منه لا يعلم الا باخر العمر فيؤدى الى ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت
وقد انعقد الاجماع على خلافه فتعين ان المراد سرقة واحدة فتكأنه قيل الذى فعل سرقة
والتي فعلت سرقة فاقطعوا ايديهما * ثم ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يقطع اليدين
جميعا بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا ثبت ان الواجب بالآية قطع يد واحدة
لسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة * ثم هذا اليد الواحدة امان تكون اليمنى
او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة قولوا فعلا وبقرائة ابن مسعود رضى الله عنه ان
قطع اليمنى مراد بالآية فلم يبق قطع اليسرى مراد بها ضرورة فهذا معنى قوله لم يحتمل العدد حتى
قلنا الى اخره * ولو كان محتملا للعدد كما زعم الخصم لجاز ان يثبت قطع اليسرى بالآية كاليمنى
وصار التقدير الذى سرق سرقات والتي سرقت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة
منها يد * وذكر في طريقة الخلاف للامام البرغرى بهذه العبارة اما قرأة العامة فلا يمكن العمل بها
لان الله تعالى لم يذكر السرقة انما ذكر اسم السارق وهذا يقتضى السرقة ولا يتناول الاسرقة
واحدة وبالاجماع لا يقطع بسرقة واحدة الايد واحدة فان كانت قرأة العامة معمولا بها
لقطعت اليدين كلاهما بالمرّة الاولى لان العقوبة المذكورة جزاء جناية واحدة كالجلد مائة في الزنا
وآجمعنا ان بالسرقة الواحدة لا يقطع الا اليمنى عرفنا ان هذه الآية لا يتناول الا اليمنى (فان قيل)
قد ثبت تكرار الجلد بتكرار الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على التكرار
والعدد كما قلتم في السرقة فليكن السرقة كذلك (قلنا) قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر
في مثل هذا الكلام علة للحكم فالزنا علة والجلد حكمه فتكرر بتكرره ببقاء محل الحكم وهو
البدن فاما السرقة فعلة للقطع ايضا الا ان حكمها الثابت بالنص قطع اليمنى وبقطعها مرة

لم يبق حكم المحل اصلا كما بعد المرة الثالثة عندكم فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها قوله (وموجب الامر الى آخره) واعلم ان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كاكثر الواجبات* والى مخير كاحد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين* وبحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة الجنازة والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلوة والى مضيق كالصوم والى اداء وقضاء كما يذكر فالشيخ ذكر عامة هذه الاقسام وبدأ بتقسيم الاداء والقضاء فقال وموجب الامر على مفسرنا يتنوع نوعين * قيل معناه الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء وكل واحد منهما نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره لأن كلامنا في موجب الامر والمأمور به حسن لا محالة* وقيل معناه ان موجب الامر يتنوع نوعين احدهما في صفة قائمة في الموجب والثاني في صفة قائمة في غير الموجب ثم الاول يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء وهذه صفة راجعة الى نفس الموجب كما ترى والثاني يتنوع نوعين ايضا وهما الوقت وغير الوقت والوقت صفة راجعة الى غير الموجب * والذي يدور في خلدنا ان معناه ان موجب الامر الى الثابت بالامر وهو الواجب على مفسرنا ان الامر لليجاب * يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء * وكل واحد من الاداء والقضاء يتنوع نوعين ايضا وهما الاداء المحض وغير المحض والقضاء المحض وغير المحض فحصل الاقسام اربعة ثم ينقسم الاداء المحض الى كامل وقاصر والقضاء المحض الى القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فصار الاقسام ستة فبين الشيخ قبل الباب التقسيم الاولين الذين يها صار الاقسام اربعة وبعد الباب اعتبر الحاصل من التقاسيم وبين الاقسام ستة وذلك لاختلاف المعنى * ووجه آخر وهو ان يجعل هذا تقسيم مطلق الاداء والقضاء من غير نظر الى تركيبهما وتمحضهما وذلك اربعة اداء كامل * وقاصر * وقضاء بمثل معقول * وبمثل غير معقول فدخل المتركب منهما في هذا التقسيم كالتمحض ثم بعد الباب ميز المتركب منهما من التمحض منهما فحصل الاقسام ستة * وهذا احسن الوجوه لانه اوفق للكتاب فان الشيخ رحمه الله ذكر في شرح التقويم ثم حكم الوجوب شيان الاداء والقضاء والاداء على نوعين واجب ونقل والقضاء على نوعين ايضا بمثل يعقل وبمثل لا يعقل لكنه ثبت شرعا وهكذا ذكر القاضي الامام في التقويم ايضا الا ان الشيخ ههنا اخرج النفل عن قسم الاداء وجعل الاداء الواجب على قسمين كامل وقاصر قوله (وهذا تنويع في صفة الحكم) اى الذى ذكرنا من التقسيم تنويع في صفة حكم الامر وهذا الباب لبيان هذه الاقسام وعلى الوجهين الاولين هذا الاشارة الى الباب لالى ما ذكرنا من التقسيم لان ما تضمنه الباب هو بيان انواع صفة الحكم ولهذا لقب الباب به والتنويع المذكور يتناول غيره كما يتناول على الوجهين الاولين فلا يصح صرف اسم الاشارة اليه فيجب صرفه الى الباب اى هذا الباب تنويع في صفة الحكم ولكن اعادة لفظه هذا في قوله وهذا باب اى ذلك

باب يلقب ببيان صفة حكم الامر

* وذلك اى حكم الامر * وقوله كامل وقاصر تقسيم للاداء المحض * بمثل معقول اى مماثلته مدرك بالعقل * وبمثل غير معقول اى غير مدرك بعقولنا لانه خلاف العقل اذ العقل حجة

وموجب الامر على

ما مفسرنا يتنوع نوعين

وتنوع نوعين نوعين

وهذا تنويع في صفة

الحكم

باب

يلقب ببيان صفة

حكم الامر وذلك

نوعان اداء وقضاء

والاداء ثلاثة انواع

اداء كامل محض واداء

قاصر محض وما هو

شبهه بالقضاء

والقضاء انواع ثلاثة

نوع بمثل معقول

ونوع بمثل غير معقول

ونوع بمعنى الاداء

وهذه الاقسام تدخل

في حقوق الله تعالى

وتدخل في حقوق

العباد ايضا

من حجج الله تعالى ولاتناقض في حججه فيستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل كذا قيل
 قوله (والاداء اسم لتسليم نفس الواجب) اي عينه * بالامر الباء السببية وهي تتعلق بالواجب
 لا بالتسليم على ما زعم بعضهم اي الواجب بسبب الامر * واطافة الواجب الى الامر توسع
 لان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر على ما يعرف بعد الا ان السبب لما علم بالامر
 اضيف الوجوب اليه * وهذا التعريف يشمل تسليم الوقت في وقته كالصلوة والصوم
 وتسليم غير الوقت كالزكوة (فان قيل) كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة
 لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها (قلنا) لما شغل
 الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب
 كانه عينه * او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة
 او ايتاء ربع العشر الذي به يحصل فراغ الذمة مثلا وهو يمكن التسليم فاما الوصف الشاغل
 للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر فعلى هذا لا يكون اضافة الواجب الى الامر في التعريف على
 سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة كذا قيل قوله (والقضاء اسم لتسليم مثل
 الواجب به) اي بالامر ولم يذكر الشيخ مثل الواجب من عنده كذا ذكره شمس الأئمة
 فقال آقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه وكذا ذكره القاضي الامام
 ايضا * ولا بد منه اذ لو لم يكن من عند المأمور لا يكون قضاء وان كان مثالا للواجب فان من
 صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو
 صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء
 عن الفائت لا يصح وان كانت المماثلة بينه وبين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت بكونها
 ثابتة بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهر ذاتا لا وصفا * لان ذلك ليس من
 عنده الا ترى كيف اكده شمس الأئمة رحمه الله بقوله هو حقه احترازا عن الوديعة ولهذا
 اختير في المنتخب ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله قوله (وقد يدخل في الاداء قسم آخر)
 أي زاد عليه قسم آخر على قول من جعل الامر حقيقة في الندب فيصير الاداء عنده قسمين
 تسليم عين الواجب كذا كرنا وتسليم عين المندوب اليه * قال القاضي الامام في التقويم الاداء
 نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل وكذا ذكر الشيخ في شرح التقويم ايضا
 فقال الاداء على نوعين واجب ونقل وكلاهما موجب الامر * وعلى قول من جعله حقيقة
 في الاباحة ايضا ينبغي ان ينقسم الاداء ثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح
 اذ الكل موجب للامر منه وقد ذكرنا ان هذا قول خارج عن الاجماع * والتعريف
 الشامل للقسمين على القول الاول هو ما ذكره القاضي الامام الاداء اسم لفعل ما طلب من العمل
 بعينه * وان جعل الواجب بمعنى الثابت في التعريف المذكور في الكتاب فهو يشمل القسمين
 ايضا * والشامل للاقسام الثلاثة على القول الآخر هو ما يقال الاداء تسليم عين ما امر به *
 قال الامام بدر الدين رحمه الله انما ذكر هذا يعني قوله يدخل في الاداء قسم آخر احترازا عما

والاداء اسم لتسليم
 نفس الواجب بالامر
 والقضاء اسم لتسليم
 مثل الواجب به كمن
 غصب شيئا لزمه
 تسليم عينه ورده
 فيصير به مؤديا واذا
 هلك لزمه ضمانه
 فيصير به قاضيا وقد
 يدخل في الاداء قسم
 آخر وهو النفل على
 قول من جعل الامر
 حقيقة في الاباحة
 والندب

يقال ما ذكرتم من تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى النفل وهو ليس بتسليم الواجب بالامر فلا يكون التعريف جامعاً يقال هذا قسم اخر وما ذكرنا قسم اخر اذ نحن في تفسير الاداء الذى هو موجب الامر فلا يرد ذلك نقضاً علينا قوله (فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف) وهو دخول النفل فيه لان القضاء مبنى على كون المتروك مضموناً والنفل لا يضمن بالتارك * واما اذا شرع في النفل ثم افسده فانما يجب القضاء لانه بالشروع صار ملحقاً بالواجب لانه نفل كقبل الشروع قوله * قال الله تعالى متصل * بقوله الاداء تسليم نفس الواجب واستشهاد على انه مستعمل في تسليم العين لان الآية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة * وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة طلب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان بلى سدانة الكعبة فوجه اليه علياً رضى الله عنه فابى ان يدفعه اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه المفتاح فلوى على رضى الله عنه يده واخذ منه قسراً حتى دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت وصلى فيه فلما خرج قال له العباس اجعلى السدانة مع السقاية وسئله ان يعطيه المفتاح فانزل الله تعالى هذه الآية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم علياً رضى الله عنه اليه فردده اليه والطف به في القول واعتذر اليه فقال لعلى رضى الله عنه اكرهت واذيت ثم جئت ترفق قال لان الله تعالى انزل في شأنك قرأنا وامرنا برده عليك وقرأ هذه الآية فأتى النبي عليه السلام واسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في ولده الى اليوم * وامانة في الاصل مصدر سمى به الشئ الذى يؤتمن عليه * ثم الآية عامة في كل امانة كما قال ابن مسعود رضى الله عنه الامانة في كل شئ في الوضوء والصلوة والصوم والزكاة والجنابة وفي الكيل والوزن واعظم من ذلك الودائع * وذكر في عين المعاني قد دخل في هذا الامراء الفرائض التى هى امانة الله تعالى التى جعلها الانسان وحفظ الحواس التى هى ودايع الله جل جلاله ثم الواجب في ذمة العبد بمنزلة عين مودعة عنده فاذا اداه في وقته مراعياً حقه باقصى الامكان كان اداء بمنزلة تسليم عين الوديعة واذا قصر في رعايته كان بمنزلة الخيانة في الامانة فكان قضاء اذا خيانة في الامانة يوجب الضمان واداء الضمان قضاء حقيقة لاداء كذا في بعض الشروح * واعلم ان عامة الاصوليين قسموا الواجب الى اداء وقضاء واعادة * ثم من لم يجعل الامر حقيقة في الندب فسر الاقسام فقال الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين اى المقدر شرعاً والقضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعاً والاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداء على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهى اتيان مثل الاول ذاتاً مع صفة الكمال كذا ذكر في الميزان * فعلى هذا اذا فعل ثانياً في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة * وعبرة بعضهم الواجب اذا فعل في وقته يسمى اداء واذا فعل بعد خروج وقته المضيق او الموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانياً في وقته المضروب له يسمى اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل مع ضرب من الخلل

فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقد يدخل احدى العبارتين في قسم العبارة الاخرى

والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود فشرط الوقت في الاعادة فلا يكون آتيا بعد الوقت اعادة * ومن جعل الامر حقيقة في النذب قال الاداء مافعل او لافي وقته المقدر شرعا والقضاء مافعل بعد وقت مقدر استدراكا لما سبق له وجوب والاعادة مافعل ثانيا في وقت الاداء خلل في الاول * فقوله مافعل يتناول الفرائض والنوافل * وقوله او لا احتراز عن الاعادة * وقوله في وقته المقدر احتراز عن القضاء * وقوله في تعريف القضاء استدراكا احترازاعا اذا فعل لا يقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احتراز عن النوافل * وقوله في تفسير الاعادة ثانيا احتراز عن الاداء * وقوله لخلل اى لقوات شرط سواء كان مفسدا او لم يكن احتراز عن صلوة من صلى بجماعة بعد ان صلاها منفردا على وجه الصحة فانها لاتسمى اعادة * ثم التعريف الذى ذكره الشيخ للاداء احسن مما قالوا لانه جامع يشمل الوقت وغيره على ما ذكرنا وما ذكره لا يشمل غير الوقت كالزكوة والكفارات والنذور المطلقة ثم فصل غير الوقت ان كان اداء عندهم فلا يكون الحد الذى ذكره جامعا فيكون فاسدا بالاتفاق * وان لم يكن كذلك بل كان الاداء مختصا بالوقت كالقضاء فالحد صحيح عندهم فاسد عندنا لانا لانسلم لهم ان الاداء مختص بالوقت لان فعل غير الوقت يسمى اداء شرعا وعرفا قال الله تعالى * ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها * وقال عليه السلام * ادوا عن تمونون * و * ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع * الحديث وكل ذلك ليس موقتا بوقت مقدر ويقال ادى زكوة ماله بعد سنين وادى طعام الكفارة كما يقال ادى الصوم والصلوة وقد نص الشيخ عليه في هذا الباب فقال والاداء في العبادات الى آخره واذ اثبت انه اداء كان الحد الذى ذكره فاسدا لعدم انعكاسه * وانما لم يذكر الشيخ الاعادة في تقسيم الواجب لانها ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراءة اوركنا آخر من الصلوة مثلافهى داخلة في الاداء او القضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا ويكون الاعتبار للثاني فيكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت * وان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقضا لافاسدا بان ترك مثلا في الصلوة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلا تكون داخلة في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهى ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثاني والثاني بمنزلة الخبر بسجود السهو * وهذا بناء على ان المأمور اذا اتى بالمأمور به على وجه الكراهة او الحرمة يخرج عن العهدة على القول الاصح كالحاج اذا طاف محذرا خلافا لهم * واعلم ايضا انهم اتفقوا على ان وجوب الفعل اذا تقرر ولم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده انه يكون قضاء حقيقة سواء تركه في وقته عمدا او سهوا ولكنهم اختلفوا فيما انعقد بسبب وجوبه وتأخر وجوب ادائه لما نفع سواء كان المكلف قادرا على الاتيان به كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر عليه اما شرعا كالصوم في حق الحايض واما عقلا كالصلوة في حق النائم والمغمى عليه * فقال بعض اصحاب الحديث انه يسمى قضاء مجازا وهو في الحقيقة فرض مبتدأ لان القضاء الحقيقى

مبنى على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق وكيف يقال بوجوب اداء الصوم على الحايض ولا سبيل لها الى الاداء ولا الى ازالة المانع من الاداء بخلاف الحدث فانه يمكن ازالته وكذلك المغمى عليه والنائم لكنه سمي قضاء مجازا لان من شرط هذا الفرض فوات الاول فلفوات ايجابه في الوقت سمي قضاء * وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لان حقيقته ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق هؤلاء فيكون هذا حقيقة والدليل عليه انه يجب عليهم نية قضاء الفائت بالاجماع ولو كان فرضا مبتدأ لما وجبت وليس من شرطه وجوب الاداء حقيقة بل تصور ذلك كاف وان كان بعيدا كتصور وجوب الطهارة بالماء في موضع لاء فيه لصحة نقل الحكم الى التراب وقد تصور زوال هذه الاعذار في الوقت وايجاب الاداء بعده فيكون هذا القدر كافيا في نقل الحكم الى القضاء بشرط ان لا يكون مؤديا الى الحرج * وهذا كالحدث اذا ضاق به وقت الصلوة لا يتأني له الاداء ووجوب الاداء بلاقيه وكذلك من لا يجد ماء ولا ترابا نظيفا لا يتصور منه الاداء ولا التسبب اليه ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران يلاقيه وجوب الصلوة وهو ممنوع من اداؤها * وذكر في الميزان في هذه المسئلة وليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه على ما عرف من مسئلة المجنون والله اعلم قوله (فسمى الاداء قضاء) كما في قوله تعالى * فاذا قضيت مناسككم * اي اديتم وانتم امور الحج * وقوله عز اسمه * فاذا قضيت الصلوة * اي اديت وفرغ منها لان المراد منها الجمعة وانها لا تقضى * ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصل في يوم الجمعة هو الظهر لقول عائشة رضي الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها لنوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه قوله (لان القضاء لفظ متسع) بالكسر اي عام يجوز اطلاقه على تسليم عين الواجب ومثله لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة في تسليم مثله فيحوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه لما اختص بتسليم المثل عرفا او شرعا كان في غيره مجازا فكان اطلاقه على الاداء حقيقة لغوية مجازا عرفيا وشرعا قوله (وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا) اي بقرينة يعني لا بد فيه من قرينة تدل على القضاء اذا استعمل فيه كما انه لا بد من قرينة تدل على الشجاع اذا استعمل لفظ الاسد فيه من نحو قوله يرمي او غيره في قولك رأيت اسدا يرمي او في الحمام وهذا كما يقال ادى ما عليه من الدين بقرينة قوله من الدين يفهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال وكما يقال نويت ان اؤدى ظهر الامس بقرينة الامس يفهم منه القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال قوله (لان للاداء خصوصا) دليل على اشتراط التقييد يعني ان معنى الاداء مختص بتسليم نفس الواجب

فسمى الاداء قضاء لان
القضاء لفظ متسع
وقد يستعمل الاداء
في القضاء مقيدا لان
للاداء خصوصا
بتسليم نفس الواجب
وعينه لان مرجع
العبارة الى الاستقصاء

لانه في اللغة ينبي عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لمز به وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله بعد ما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل الا بطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينة فاما القضاء فاحكام الشيء نفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة * وقال القاضي الامام وشمس الأئمة رحمه الله وقد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم فجعل كل واحد منهما مجازا في الآخر * والتوفيق بينهما ان الشيخ نظر الى معناه اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره فاشترط التقييد بالقرينة والقاضي الامام وشمس الأئمة نظر الى العرف والشرع فوجد كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعله مجازا في غير ما اختص كل واحد به * وفي بعض النسخ الا ان اللاداء مخصوصا مقام لان معناه على هذا الوجه ان الاداء قد يسمى قضاء وعلى العكس الا ان الاداء مختص بتسليم عين الواجب في الحقيقة والقضاء بتسليم المثل على ما بينا لان الاداء ينبي عن شدة الرعاية والقضاء لا ينبي عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم المثل الذي ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور * وهذا الوجه يوافق ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله فعلى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقيدا متصلا بالجمتين كما في قوله تعالى * فن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى * ويكون معناه ويسمى الاداء قضاء مقيدا بقرينة ويستعمل الاداء في القضاء مقيدا بقرينة * وقوله نفس الواجب وعينه ترادف * وقوله في الثلاثي اي الثلاثي المجرد منه اي من الاداء لان الاداء من منشعبة الثلاثي يقال ادى يؤدى اداء وتأدية كما يقال سلم يسلم سلاما وبلغ يبلغ بلاغا * وقوله يأدوذك في الصحاح يقال الذئب يأدو للفرال اي يخله ليأكله ويختل الخداع وادوت له واديت اي ختلته وهذا مثل يضرب في مقاساة المرء في الشيء ومعاناته لرجاء نفع يعود اليه في عاقبته * ثم حاصل ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضى الظهر الوقتية جائز * فاما صحة الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق * وكنية الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان فحري شهرا وصامه بنية الاداء فوق صومه بعد رمضان * وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد * وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لانه وان اقتصر على قصد القلب ولم يذ كر باللسان شيئا فلا يشك لان كلامنا في اطلاق اللفظ على معنى وليس ههنا لفظ * وان ضم اليه الذ كر باللسان فكذلك لانه اراد بكل لفظ حقيقة ح وليس كلامنا فيه * واما جوازه فباختبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في الظن والخطأ في مثله معفو على ما عرف في موضعه قوله (واختلف المشايخ) اي مشايخنا واللام بدل الاضافة * في القضاء يجب بنص مقصود اي بنص قصده ايجاب القضاء

وشدة الرعاية كإفيل
في الثلاثي منه (شعر)
الذئب يأدو للفرال
بأكله أي يحتال
ويتكلف فيخته وأما
القضاء فاحكام الشيء
نفسه لا ينبي عن شدة
الرعاية واختلف
المشايخ في القضاء
يجب بنص مقصود
أم بالسبب الذي يجب
الاداء فقال بعضهم
بنص مقصود لأن
القربة عرفت قرينة
بوقتها واذافات عن
وقتها ولا يعرف لها
مثل الا بالنص كيف
يكون لها مثل بالقياس
وقد ذهب وصف
فضل الوقت وقال
حاشيتهم يجب بذلك
السبب

ابتداء ام بالسبب الذي يجب به الاداء وهو الامر لان وجوب الاداء يضاف اليه لالاي السبب
اذ لا يثبت بالسبب الانفس الوجوب * وان شئت اجمعت السبب كما اجمعه الشيخ فقلت يجب
القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره * وقال بعض الشارحين معنى قوله
بنص مقصود بسبب ابتداء في غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له * ويدل على صحة الوجه
الاول ما ذكره الشيخ رحمه الله في شرح التقويم ثم اختلف اصحابنا قال بعضهم القضاء يجب
بامر مبتدأ من الله تعالى وقال بعضهم لا يحتاج الى امر مبتدأ بل يجب المثل اذا كانت المضمون
بالكتاب والسنة والاجماع وما ذكر صاحب الميزان فيه اختلف مشايخنا في الامر الموقت اذا
خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او يجب بامر مبتدأ
قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وعليه يدل سياقة كلام شمس
الائمة رحمه الله ايضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر قال عامة الفقهاء ان الوقت متى فات لا يبقى
المأمور دينا في الذمة ويجب القضاء في وقت اخر بدليل اخر وقال بعض الناس يبقى
دينا في الذمة بعد خروج الوقت بحكم ذلك الامر * والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف
على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة والمصنف
ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند
العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل
بامر اخر وبدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة والخلاف في القضاء
بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الابنص جديد بالاتفاق * احتج
من قال بانه يجب بامر مبتدأ بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفتها
وانما تعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المأمور به عبادة مقيدا به ايضا
ضرورة توقفه على الامر فان العبادة مفسرة بانها فعل يأتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى
بامره واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر
مكن قال لغيره فعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا يوم الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان
مقيدا بالمكان بان قيل اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر
كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمنع ان يكون الفعل
مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصة باوقات والصوم كذلك *
ولا يقال نحن لاندعي انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكننا
نقول المأمور لما فات بضمن المثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد * لانا
نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيا تهافت لا يمكن
اثبات المماثلة فيها بالرأي وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت
ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فانت فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام
* من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كما * فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل

في الوقت ولما لم يمكن إيجابه بالامر الاول توقف على دليل اخر ضرورة * قال ابو اليسر
رحمه الله ان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قرينة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة
مثل هذا الفعل في وقت اخر مقام هذا الفعل بالقياس عند الفوات كافي الجمعة فان اداء الركعتين
لما عرفت قرينة بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هاتين الركعتين مقامهما في وقت اخر
بالقياس عند الفوات وكما في تكبيرات التشريق فانها لما عرفت قرينة في تلك الايام شرعا
بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هذه التكبيرات في غير تلك الايام مقامها عند الفوات *
واحتج من قال بانه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم
والصلوة قال الله تعالى * فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * اي فافطر فعليه
عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها * وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به وبانه ان الاداء قد صار مستحقا
عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه بالاداء
او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل فبقى كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم
الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح
مسقطا لان بخروج الوقت تقرر ترك الامثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو تقرر ما عليه
من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك
الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما فيقدر
السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الائتم ان تعمد التفويت والى عدم
الثواب ان لم يكن تعمد للعجز ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرة
عليه فيطالب بالخروج عن عهده بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد (فان قيل)
لانسان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث
لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل
موصوف بصفة لا يبقى بدين تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لاتبقي بعد فوات تلك
القدرة لفوات وصفه وهو اليسر (قلنا) هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم
ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس
او في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف
الاماكن وكان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى
يجب ان يتصدق باليسرى لان الغرض به يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت
فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت
تبعا غير مقصود لم يحز ان يسقط بنقوطة ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة كن
اتلف مثلبا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك العجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود
وهو المثل معنى فيجب عليه اقيمة كذا ههنا * قال الشيخ ابو المعين رحمه الله القضاء مثل الاداء

و بيان ذلك ان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم بالنص فقال فعده من ايام اخروجات السنة بالقضاء في الصلوة قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقلنا نحن وجب القضاء في هذا بالنص وهو معقول فان الاداء كان فرضا فاذا فات مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروما له من جنسه امر بصرف ماله الى ما عليه وسقط فضل الوقت الى غير مثل والى غير ضمان الا بالاثم ان كان عامدا للعجز فاذا عقل هذا وجب القياس به في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف

وان لم يكن في الفضيلة مثله والمثلية في حق ازالة المأثم لا في احراز الفضيلة وكذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالومئى وغيره يقوم مقام العبادات الكاملة في حق ازالة المأثم لافي حق احراز الفضيلة * ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهى الواجبات بالنذر الوقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانا قد سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذى قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا للعبده ليجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما * وقد خرج الجواب ايضا عن الجمعة وتكبيرات التشريق لان سقوطهما للعجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت فبعضى الوقت بتحقيق العجز فيه ويلزمه صلوة الظهر لان مثلها مشروع للعبد بعد مضى الوقت * وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد في غير ايام التكبير بل هو منهي عنه لكونه بدعة فبعضى الوقت بتحقيق القوات فيه فيسقط كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ولا يقال لما وجب القضاء في الصلوة والصوم بالنص اذ لو لماعرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاء بالامر الذى يوجب الاداء * لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريع الزمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمى قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا كن غضب شيئا وهلك عنده يجب الضمان اورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغضب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص لطلب التفريع عن ذلك الواجب فكذا هنا * قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم الفريق الاخر قالوا الفائت مضمون عليه لانه واجب الاداء وما وجب ادائه اذا فات يصير مضمونا عليه كالمغصوب وان لم يكن اداؤه واجبا وكانت امانة عنده يضمن بالتفويت ايضا فثبت انه صار مضمونا عليه عند القوات وله مثل مشروع عنده مملوكة له وهو النفل فانه شرع عبادة بحكم الامر واداء المثل من عنده عن الفائت المضمون امر ثابت بالكتاب والسنة والاجماع فلا يحتاج الى امر مبتدأ وهو الاصح قوله (وبيان ذلك) اى بيان الوجوب بذلك السبب * في هذا اى في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة * وهو معقول اى وجوب القضاء يدرك بالعقل * وسقط فضل الوقت الى كذا ضمن فيه معنى الانتهاء الى سقط منتها الى غير مثل بان لم يجب من جنسه * والى غير ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه ايضا * فاذا عقل هذا اى المعنى الذى ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس به * وهكذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه * ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلى في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف بالقضاء واجب بالااجاع بين الفريقين

ولكن على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذرو هو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر ، واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المندور ثانياً فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن في الشهر المندور صومه او اغمى عليه في اليوم المندور فيه الصلوة يجب ان لا يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحاً او دلالة فتظهر ثمرة الاختلاف * ولكن ماذا ذكر شمس الأئمة ان وجوب القضاء بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء فح لا يظهر فائدة الاختلاف في الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر في التخريج قوله (وهذا اقيس) اي قول العامة اقرب الى المعقول مما ذهب اليه الفريق الاول * واشبه بمسائل اصحابنا اي اوفق لها فانهم قالوا ان قومافاتهم صلوة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهرا امامهم بالقرأة ولو فاتتهم صلوة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقرأة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضاها في السفر صلى اربعا كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله وفي اعتبار حاله وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق * ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود فبقضيهما في حالة الصحة او على العكس حيث يعتبر فيه حالة القضاء لاحالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه في الفصل الثاني مع ان الاداء وجب بهذه الصفة فهذا يدل على انه وجب بدليل اخر كما قال الفريق الاول * لانا نقول السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار يومهم القدرة مجوزا للانتقال الى الخلف وهو القعود او الائمة عند العجز ان اختار الفعل في هذه الحالة فكذلك عمله في حق القضاء من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة في حالة المرض او الصحة فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاها فهي بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل في هذه الحالة كان له ذلك والا فلا كما في الاداء الا ترى انه لو افتتحها في الوقت قائما ثم حدث به عجز كان له ان يتمها قاعدا وبأيماء ولو افتتحها قاعدا ثم زال العجز كان له ان يتمها قائما فاذا ثبت الانتقال في الاداء فكذلك في القضاء وهذا كمن وجب عليه التيمم ثم قدر على الماء او على العكس لا يجوز له التيمم في الفصل الاول ويجوز في الفصل الثاني لان السبب انعقد موجبا للطهارة بالماء في الحالين لتوهم حدوث الماء مجوزاً للانتقال الى الخلف وهو التراب عند العجز فان اقدم على الفعل حالة العجز كان له ولاية الانتقال الى الخلف والا فلا فكذا هذا بخلاف السفر والحضر فان السبب هناك قد تقرر موجبا للركعتين او الاربع فلا يتغير ذلك في القضاء (فان قيل) قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادرا على المثل والاسقط فينبغي ان لا يجهر الامام في قضاء صلوة الليل اذا قضوها بالنهار

وهذا اقيس واشبه
بمسائل اصحابنا

لان الجهر بالقرأة في نافلة النهار غير مشروع وكذا ينبغي ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافلة مشروعة على هيئة المغرب (قلنا) انما يشترط لصحة القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النفل فعلم ان المعتبر ما قلنا كذا اورد شيخى في فرائد الجامع الكبير ناقلا عن استاذة مولانا بدر الدين الكردي رحمهما الله * واجيب ايضا في جنس هذه المسائل بان الشرع لما امره بالقضاء على هذه الهيئة والصفة عرفنا ان له نفلا يصلح للصرف الى ما عليه ولكن يظهر ذلك في ضمن فعل القضاء لا مطلقا كما ان له ان يعين احد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين ضرورة التخيير ولكن يثبت ذلك في ضمن الفعل لان يعينه بالقول ابتداء وكان للاب ان يملك جارية الابن ولكن في ضمن الفعل لان يملكها ابتداء ونظائر كثيرة قوله (ولهذا قلنا) اى ولما ذكرنا ان ما قدر عليه يجب ولا يسقط بسقوط ما عجز عنه قلنا اذا فاتته صلوة في ايام التشريق وجب قضاؤها بالتكبير اى في غير ايام التشريق * والمسئلة على اربعة اوجه * ان تركها قبل ايام التشريق ثم قضاها في هذه الايام لا يكبر وعن ابي يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال فيلزمه كالمريض اذا فاتته صلوة بايام فقضاها في الصحة يقضيها بركوع وسجود * وانا نقول الجهر بالتكبير لم يشرع الا مقدر اقلو كبر للقاتنة يكون زيادة على ذلك المقدر * وان تركها في ايام التشريق فقضاها في غير ايام التشريق وهى مسئلة الكتاب فانه لا يكبر وقال الشافعى رحمه الله يكبر ليكون القضاء على حسب الفوات * وانا نقول الجهر بالتكبير بدعة الا في زمان مخصوص فيبطل بفوته كرمى الجمار يسقط بالقضاء ايام الحر وكالجمعة وكالا ضحية وصار كالصحيح اذا نسي صلوة فقضاها في المرض يقضيها بايام * وان قضاها في ايام التشريق من العام القابل وحده او بجماعة لا يكبر ايضا لان الزيادة على المشروع بدعة * فاما اذا قضاها في هذه الايام من هذه السنة بجماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم ولو كبر لا يزيد على المشروع في هذه الايام فيكبر ليكون القضاء على حسب الفوات كذا ذكر شمس الاسلام الاوز جندى في شرح الجامع * وذكر الشيخ في شرح الجامع في هذه المسئلة انه انما يكبر لان التكبير جهر مشروع فيها ويصلح ان يكون مشروعا في حق النوافل الا انه لم يؤد لفقد شرطه وهو الجماعة فظهر ذلك في حق الصرف الى ما عليه لانه مثل لما فات بجماعة وعندهما لم يكبر في النوافل احتياط فظهر ذلك في حق ما عليه ايضا ولا يشترط الجماعة عندهما للتكبير كافي الاداء (فان قيل) انه قد عجز عن صفة الجهر لا غير لان اصل التكبير مشروع فينبغي ان لا يسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية (قلنا) قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل بفواته وههنا كذلك لان التكبير في هذه الايام من الشعار وذلك يختص بصفة الجهر فيسقط بسقوطه لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله (ويتفرع عن هذا الاصل) وهو ان القضاء يجب

ولهذا قلنا في صلوة
فاتت عن ايام التشريق
يقى وجب قضاؤها
بلا تكبير لانه لا تكبير
عنده في سائر الايام ثم
لم يسقط ما قدر عليه
بهذا العذر ويتفرع
من هذا الاصل مسئلة
النذر بالاعتكاف في
شهر رمضان اذا
صامه ولم يعتكف انه
يقضى اعتكافه ولا
يجزى في رمضان آخر
قالوا الان القضاء انما
وجب بالتفويت ابتداء
لابلنذر والتفويت
سبب مطلق عن
الوقت فصار كالنذر
المطلق لكننا نقول انما
وجب القضاء في هذا
بالقياس على ما قلنا لا
بنص مقصود في هذا
الباب واذا ثبت هذا
لم يكن بد من اضافته
الى السبب الاول

بما وجب به الاداء عند عامة مشايخنا ونص مقصود عند آخرين مسألة النذر بالاعتكاف وهي ان يقول الله على ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسمه العلي او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضى الاعتكاف متابعا بصوم مبتدأ وعند الحسن بن زياد لاشئ عليه وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف وزفر رحمه الله لانه التزم اعتكافا بصوم لا اثر للاعتكاف في وجوبه ولا سبيل الى قضاءه في شهر آخر لانه يلزمه بصوم للاعتكاف اثر في وجوبه فيزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل * وجه الظاهر على مذهب الفريق الاول هو ان القضاء انما يجب بالتفويت ابتداء لا بالدليل الذي تعلق به الاصل والتفويت سبب مطلق عن الوقت اى لا يخص القضاء بوقت دون وقت **كالاوامر المطلقة** فصار كانه قال بعد فوات الوقت لله على ان اعتكف شهرا متابعالا فادكرنا ان التفويت بمنزلة التنصيص ثانيا على الايجاب فلذلك يلزمه الاعتكاف بصوم مقصود * واما الفريق الثاني فانهم يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر وذلك مضمون بالقضاء فكذلك هذا واذا وجب صار من ضرورته ايجاب الفضل لان تحمل الفضل احق من ابطال الاصل فان لم يقضه حتى جاء شهر رمضان من قابل فقصى فيه لم يجز عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده تبعا لوجوده قصد اكالطهارة ولهذا صح نذره بهذا الاعتكاف فكان كن نذر ان يصلى ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلى المنذور بتلك الطهارة فان انتقض وضوءه يلزمه التوضي لاداء المنذور فان توضأ لصلوة اخرى يجوز له ان يصلى المنذور بتلك الطهارة فكذا هذا * ولنا انه اذا لم يعتكف حتى وجب القضاء عليه صار التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت على القول الاول اوصار ذلك النذر مطلقا عن الوقت على القول الثاني فلا يتأدى بصوم رمضان وهذا لان الصوم وان كان شرطاهما لكنه مما يلتزم بالنذر بخلاف الطهارة لانها مما لا يلتزم بالنذر اصلا ولما اثر النذر في ايجابه لا يتأدى بواجب اخر كذا في شرح الجامع للمصنف وشمس الاسلام رحمه الله * واذا عرفت هذا فاعلم ان الفريق الاول استدلوا بهذه المسئلة على صحة مذهبهم بوجهين * أحدهما انهم قالوا لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل فيما اذا صام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف رحمه الله لان السبب الاول لا اثر له في ايجاب الصوم كما ذكرنا ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم ولا يمكن ايجاب صوم بلا موجب فيبطل ولم يبطل باتفاق بيننا فعرفنا انه وجب بسبب آخر اوجب الصوم والثاني انه لو كان واجبا بما وجب به الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر لجاز قضاؤه في رمضان الثاني كما قال زفر رحمه الله لانه مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وصحة اداء الاعتكاف به ومع هذا لم يحز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الذي يجب به الاداء وفي قول الشيخ انه يقضى اعتكافه ولا يجزى في شهر رمضان الاخر اشارة الى الوجهين والدليل على الوجهين واحد وهو ان التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فلماذا لم يفصل بينهما * وقوله لكننا نقول استدرائنا قالوا انه يجب بالتفويت ولهذا ذكر

كلمة الحصر اى لا يجب الا بكذا * في هذا اى فى النذر * بالقياس على ما قلنا من الصلوة والصوم
 * لا ينص مقصود هو التفويت * وفيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم * فى هذا
 الباب وهو النذر * واذا ثبت هذا اى عدم وجوب القضاء بنص مقصود بالدليل الذى
 ذكره لم يكن بد من اضافة وجوب القضاء الى السبب الاول وهو النذر قوله (الا ترى
 انه يجب بالفوات مرة) استدلال على انه لا يمكن اضافته الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم
 ان لا يجب فى الفوات وذلك بان جن او اغنى عليه او مرض حتى فاته المندور لا باختياره
 اذ لا يمكن ان يجعل فوات المندور بمنزلة نذر اعتدائى لانه لا بد فيه من كونه مختارا ولا اختيار
 فى الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب فى الفوات كما وجب فى التفويت
 يضاف الى معنى يشملهما وهو السبب الاول * وصورة الفوات فى مسألة الاعتكاف بان
 مرض مرضا لا يمنع من الصوم وينعنه من الاعتكاف بان صار مبطونا او نحوه قوله (الا
 ان الاعتكاف) جواب سؤال يرد عليه وهو انه لو كان مضافا الى السبب الاول فكيف وجب
 زائدا على ما اوجبه السبب الاول مع ان الحكم لا يزيد على العلة فقال نعم الان مطلق الاعتكاف
 الواجب من غير نظر الى تقيد بوقت او عدم تقيد به او الاعتكاف الواجب الذى هو
 مطلق عن الوقت يقتضى صوما للاعتكاف اى للنذر الذى يوجب اثر فى ايجابه لان
 الصوم شرطه وشرط الشئ تابع له وما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تعالى *
 وقيد بالواجب لان فى الاعتكاف النفل لا يشترط الصوم فى ظاهر الرواية وروى الحسن
 عن ابي حنيفة رحمه الله انه يشترط فيه الصوم ايضا لان الصوم فيه كالطهارة فى
 الصلوة فعلى هذا لا يكون الاعتكاف النفل اقل من يوم وجه الظاهر ان مبنى النفل على
 المساهلة والمساهة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة
 على النزول والواجب لا يجوز قال محمد رحمه الله اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو
 معتكف ما قام تارك له اذا خرج فثبت ان الظاهر ما ذكرنا كذا فى المبسوط * غير انه امتنع
 وجوب الصوم بوجوب هذا الاعتكاف * بعارض على شرف الزوال وهو شرف الوقت *
 وهو معنى قوله وانما جاء هذا النقصان اى عدم انتضاء الاعتكاف صوماله اثر فى ايجابه
 بعارض شرف الوقت اى بتقيد الاعتكاف واصاله بوقت شريف لا يقبل ايجاب الصوم
 من جهة العبد لشرفه * او معناه انما لم يوجب هذا الاعتكاف صوما لانه يضاف الى شهر
 شريف فكان الاعتكاف فيه افضل من غيره قال عليه السلام * من تقرب فيه بخصلة من خصال
 الخير كان كن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كن ادى سبعين فريضة فيما سواه *
 فاكتفى فيه بصوم الشهر لادراك هذه الفضيلة * وماتت بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة
 حصلت لهذا الاعتكاف بسبب شرف الوقت فقد فاته فوات الوقت اصلا لانه لا يمكن
 من اكتساب مثله الا بادراك العام القابل وذلك مترددا لاستواء الحياة والمات فى هذه المدة
 فلا يثبت به القدرة * فسقط اى استدراك ماتت بشرف الوقت واكتساب مثله للعجز كما

الا ترى انه يجب
 بالفوات مرة
 وبالتفويت اخرى
 الا ان الاعتكاف
 الواجب بالنذر مطلقا
 اثر فى ايجابه وانما جاء
 هذا النقصان فى
 مسألة شهر رمضان
 بعارض شرف
 الوقت وماتت
 بشرف الوقت فقد
 فات بحيث لا يمكن
 من اكتساب مثله
 الا بالحياة الى رمضان
 آخرو هو وقت مديد
 يستوى فيه الحياة
 والموت فلم يثبت
 القدرة فسقط

في الصوم والصلوة بعد خروج الوقت * فبقى اى الاعتكاف مضمونا في الذمة * باطلاق
 الاعتكاف اى باطلاق ما يوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد
 خروج الوقت * ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود
 ولم يتأد في رمضان الثاني كما لو كان ذلك النذر مطلقا ابتداء لانه يريد بذلك صرف
 الواجب الى الواجب الاخر وليس له ذلك * فصار الحاصل ان الفريق الاول جعلوا
 التفويت كالنذر المطلق والعامة جعلوا النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر المطلق *
 ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لزم
 ان لا يتأدى بصوم القضاء فيما اذا لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم متتابعا كما لو كان
 النذر مطلقا ابتداء * لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون
 باعتبار شرف الوقت ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت
 لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدي العليتين قوله (وكان هذا احوط الوجهين)
 قيل الوجهان ايجاب القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء واجبا به بسبب اخر مقصود
 والاول احوط لانه لو اضيف الى سبب آخر يجب ان لا يلزم عليه القضاء عند الفوات والاول
 يوجب القضاء عند الفوات والتفويت جميعا فكان اولى * والاولى ان يقال الوجهان
 ايجاب القضاء بصوم مقصود واسقاطه بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلاصوم وتعذر
 ايجاب الصوم بلا موجب كما قاله ابو يوسف رحمه الله فيجاب القضاء احوطهما لان فيه اسقاط
 النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب تبعه لوجوبه وفي الوجه الاخر اسقاط
 اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع وقد امكن اعتبار هذا الوجه مع رعاية الاصل الذي مهدناه
 بالطريق الذي قلنا وبيان الامكان ان الزيادة التي تثبت بسبب شرف الوقت للعبادة احتملت
 السقوط بزوال الوقت كما بينا في الصوم والصلوة * فالنقصان وهو عدم وجوب الصوم به *
 والرخصة الواقعة بالشرف وهي الاكتفاء بصوم الوقت لان يحتمل السقوط والعود الى
 الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن
 الرخصة الى العزيمة ولما عاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني * وفي بعض النسخ والنقصان
 بالواو والنصب عطفا على السقوط وليس بمستقيم لان السقوط حرج الى الزيادة والنقصان
 يرجع الى محل الزيادة وهو الصوم والصلوة فيختلف الضمير المستكن في احتمال فتحمل الكلام *
 ولان السقوط في قوله لان يحتمل السقوط راجع الى النقصان والعود الى الكمال راجع الى
 الرخصة وفي عطف النقصان على السقوط ابطال هذه اللطيفة فكانت النسخة الاولى اولى قوله
 (وفي غير الموقنة) كسجود التلاوة واداء الزكاة وصدقة الفطر والكفارات * اى في
 العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت * وهذا على مذهب من قال الامر
 المطلق لا يوجب الفور ظاهر وهو مذهب عامة اصحابنا وكذا على مذهب بعض القائلين
 بالفور لان اول اوقات الامكان وان تعين عندهم الا ان يفوته لا يصير قضاء لان معنى

فبقى مضمونا باطلاقه
 وكان هذا احوط
 الوجهين لان ما ثبت
 بشرف الوقت من
 الزيادة احتمل السقوط
 فالنقصان والرخصة
 الواقعة بالشرف
 لان يحتمل السقوط
 والعود الى الكمال
 اولى واذا عاد لم يتأد
 في رمضان الثاني
 والاداء في العبادات
 يكون في الموقنة
 في الوقت وفي
 غير الموقنة اى

هذا الامر افعلى فى الوقت الاول فان اخرت فى الثانى والثالث الى آخر العمر فيكون اداء
 لا قضاء * فاما عند الباقيين منهم ادايات عن اول اوقات الامكان فانه يصير قضاء لان اول ازمته
 الامكان وقت مقدرك وقت الصلوة ولهذا من شرط منهم الامر الجديد فى القضاء شرطه ههنا
 كذا فى الميزان وغيره * على ما تبين من بعد يعنى قبيل باب النهى * والمحض منه اى الخالص
 الكامل من الاداء * هو الذى يؤديه الانسان ملتبساً بوصفه كالمشرع مثل الصلوة بجماعة لان
 هذه صلوة توفرت عليها حقها من الواجبات والسنة والاداب لما يدينان الاداء ينهى عن الاستقصاء
 وشدة الرعاية وفيها ذلك * وهذا فى الصلوة التى سدت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر
 فى رمضان والتراويح فاما فيما لم تنس الجماعة فيه مثل عامة النوافل والوتر فى غير رمضان
 فالجماعة فيها صفة قصور عندنا كالا صبيح الزائدة * فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب
 فيه شرعاً وهو الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة
 كما نطق به الحديث * الجهر ساقط اى وجوبه والجهر صفة كمال فى الصلوة بدليل وجوب
 السجدة بتركه * ولما كان الاداء منقسماً اقساماً ثلاثة لانه امان ادايت الصلوة كلها مع الجماعة
 او بعضها وذلك البعض امان كان اول الصلوة او غيره اعاد قوله والشارع مع الامام فى الجماعة
 اى الذى شرع معه واتمها معه مؤد اداء محضاً اى كاملاً اي بين القسمين الآخرين قوله
 (والمسبوق ببعض الصلوة) اى الذى فاتته اول الصلوة مع الامام بان فاتته الركنة الاولى او اكثر
 مؤد ايضا لانه يؤدبها فى الوقت * لكنه منفرد فى اداء ما سبق به لان الاقتداء لم يتحقق
 فيما فرغ الامام من ادائه * فكان اى المسبوق فيه مؤدياً اداء قاصراً او فعله اداء قاصراً
 ولكن فعله فى القصور دون فعل المنفرد من وجهين * أحدهما ان صفة الجماعة موجودة
 ههنا فى البعض بخلاف المنفرد * والثانى انه وان كان منفرداً فيما سبق به حتى لزمه القراءة
 وسجود السهول وسها فيه لكنه مقتد فيه باعتبار التحريم لانه ادركها مع الامام وهى شئ
 واحد ولهذا لا يصح اقتداء الغير به فكان الذى صلى بغير امام منفرداً فى الكل اداء وتحريمه
 والمسبوق منفرداً فى البعض اداء لتحريمه فكان قصوره دون الاول بدرجتين قوله (ومن
 نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه * او احدث اى صار محدثاً وهو المسمى باللاحق اى الذى
 ادرك اول الصلوة وفاته الباقي * مؤد اى باعتبار بقاء الوقت اداء * يشبه القضاء باعتبار
 فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه * ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما فى فعل
 واحد مع كونهما متنافيين * وانما جعلنا فعله اداء يشبه القضاء لاعلى العكس لانه باعتبار
 اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع * ثم من المعلوم ان القضاء يقوم
 مقام الاداء فكان هو فى حكم المقتدى دون المنفرد حتى لا يلزمه القراءة وسجود السهول
 لوسها كالمقتدى وكان فعله فى القصور دون فعل المسبوق لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض
 صفة الجماعة فيما فاتته مع الامام فكان ادائه كاملاً ببعضه حقيقة وبعضه حكماً * يوضح ما ذكرنا
 ما قال محمد رحمه الله فى ايمان الجامع لو قال عبدى حران صليت الجمعة مع الامام فسبق فيها ركعة
 لم يحث لانه انما صلى معه ركعة فاما الاخرى فلا لان المسبوق منفرد لا امام له * ولو افتتح مع

على ما تبين ان شاء الله
 تعالى والمحض ما يؤديه
 الانسان بوصفه
 على ما شرع مثل
 الصلوة بالجماعة فاما
 فعل الفرد فاداء فيه
 قصور لا ترى ان
 الجهر عن المنفرد
 ساقط والشارع مع
 الامام فى الجماعة
 مؤد اداء محضاً
 والمسبوق ببعض
 الصلوة مؤد ايضا
 لكنه منفرد فكان
 قاصراً ومن نام خلف
 الامام او احدث
 فذهب يتوضأ ثم
 عاد بعد فراغ الامام
 فهنا مؤد اداء يشبه
 القضاء

الامام ثم نام حتى سلم الامام ثم قام فصلى حنث لان النائم الذي يقضى مثل ما انعقد له احرام
الامام مقتدبه كذا ذكر الشيخ في جامعه (فان قيل) قد جعل صاحب الشرع المسبوق
قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا (قلنا) قد بينا ان استعمال احدي
العبارتين مكان الاخرى مجازا جائز وانما سمي المسبوق قاضيا مجازا لما فعله من اسقاط
الواجب او باعتبار حال الامام واليه اشار في قوله وما فاتكم ونحن انما جعلناه مؤديا
باعتبار حاله * ويؤيده ما اوردته الامام محمد بن اسماعيل رحمه الله في الصحيح وما فاتكم
فانتموا * اشار الى اكثر هذه اللطائف شمس الائمة رحمه الله قوله (الا ترى انهم) اي المشايخ
استدلوا على شبه القضاء * في الوقت حتى لو اقتدى به خارج الوقت لا يتغير بغير بحال
بالاتفاق * ثم سبقه الحدث اي قبل فراغ الامام * ثم سبقه الحدث اي بعد الفراغ ضرورة
* فدخل في مصره في الصورتين بعد فراغ الامام * اونوى الاقامة اي في موضع الاقامة
والوقت باق اذ لو لم يكن باقيا يصلي ركعتين وان تكلم بلا خلاف انه يصلي ركعتين باعتبار
معنى القضاء * ولو تكلم اء هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير صلى اربعا لزال شبه
القضاء بالخروج عن التحريم المشتركة وبقاء الوقت في تغيير فرضه * وعكس هذه المسئلة
مسافر احدث فاقفل لبأى مصره فيتوضأ ثم علم ان امامه ماء فانه يتوضأ ويصلي اربعا
* فان تكلم صلى ركعتين لانه حين عزم على الانصراف الى اهله فقد صار مقيما وبعدما
صار مقيما في صلوة لا يصير مسافرا فيها لان السفر عمل وحرمة الصلوة تمنعه من مباشرة
العمل بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلوة لا تمنعه عن ذلك فاذا تكلم فقد
ارتفعت حرمة الصلوة وهو متوجه امامه على عزم السفر فصار مسافرا كذا في المبسوط
بعد اى بعد وجود المغير ولو تكلم اى هذا الرجل المسبوق * فالخاصل ان المسبوق يصلي
اربعا بعد وجود المغير سواء فرغ الامام اولم يفرغ تكلم اولم يتكلم لانه مؤد * وكذا
اللاحق اذا تكلم اولم يفرغ امامه * فاما اذا فرغ امامه ثم وجد المغير والوقت باق
فانه يصلي ركعتين عندنا وقال زفر رحمه الله يصلي اربعا لانه امان يعتبر اللاحق بالمسبوق
نظرا الى انفراده حقيقة او بالمقتدى نظرا الى الاقتداء حكما والحكم في صلواتهما انها تتغير
بالمغير فكذا اللاحق * وانا نقول اللاحق مع لونه مقتديا ليس بمؤد لانه يستحيل ان يجعل
مؤديا خلف الامام ولا امام له بل هو قاض شيئا فانه مع الامام وجعل كانه خلف الامام في
الحكم لان العزيمة في حقه ان يؤدى مع الامام لانه مقتدى لكن الشرع جواز الاداء بعد فراغ الامام
اذا فاته الاداء بعذر وجعل ادائه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء لان
معناه ان يؤدى شيئا بمثل ما وجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضى الحقيقى
بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامة * وهذا لان المغير لم يتصل بالاصل لانقضائه فلم
يتغير في نفسه فلا يتغير ما بنى عليه وهو القضاء بخلاف المسبوق فانه منفرد مؤد شيئا عليه
في الحال وكذا الذى خلف الامام حقيقة لانه مؤد في الحال فيعجز ان تعمل نية الاقامة

الا ترى انهم قالوا في
مسافر اقتدى بمسافر
في الوقت ثم سبقه
الحدث او نام حتى
فرغ الامام ثم سبقه
الحدث فدخل مصره
للووضوء اونوى
الاقامة وهو في غير
مصره والوقت باق
انه يصلي ركعتين
ولو تكلم صلى اربعا
ولو كان الامام بعد لم
يفرغ او كان هذا
الرجل مسبوقا صلى
اربعا كما في المسئلة
الاولى

واصل هذا ان هذا مؤد * ١٤٩ * باعتبار الوقت لكنه قاض باعتبار فراغ الامام لانه كانه

خلف الامام لانه
في الحقيقة خلفه
فصار قاضيا لما
انعقد له احرام
الامام بمثله والمثل
بطريق القضاء انما
يجب بالسبب الذي
اوجب الاصل فلم
يتغير الاصل لم يتغير
المثل فاذا لم يفرغ
الامام حتى وجد من
المقتدى ما يوجب
اكمل صلوته تمت
صلوته بنية اقامته
او بدخول مصره
لانه مؤد في الوقت
فاما اذا فرغ الامام
ثم وجد ما ذكرنا
فانما اعترض هذا
على القضاء دون
الاداء فاذا لم يتغير
الاداء لم يتغير القضاء
كما اذا صار قضاء
محضاً بالقوات عن
الوقت ثم وجد المغير
واذا تكلم فقد بطل
معنى القضاء وعاد
الامر الى الاداء
فتغير بالمغير لقيام
الوقت بخلاف
المسبوق ايضا لانه
مؤد ولهذا قلنا في
اللاحق لا يقرء
ولا يسجد للسهو
بخلاف المسبوق لما

في تغير صلوته وصلوته محتملة للتغير مع وصف التبعية بدليل انه يجوز ان يكون صلوته على
خلاف وصف صلوة الامام في الابتداء بخلاف في البقاء * ولانه منفرد فيما سبق واثر التغير
يظهر فيه وهو ليس بتابع فيه كذا في مبسوط الشيخ رحمه الله (فان قيل) نية الامام انما لم
تعتبر لخروجه عن حرمة الصلوة فاما المقتدى فهو في حرمة الصلوة فيكون نيته معتبرة
(قلنا) المقتدى تبع فيجعل كالخارج من الصلوة حكما بخروج امامه منها كذا في مبسوط
شمس الائمة رحمه الله قوله (واصل ذلك * استدلالا بالالحكم على صحة المذهب ثم بين
المعنى فيه فقال واصل ذلك أي اصل ما دعينا من شبه القضاء في فعل اللاحق * ان هذا
أي اللاحق * وقوله كانه خلف الامام لانه في الحقيقة خلف الامام في قول زفر رحمه الله فانه
جعله مؤديا خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق والمؤدى خلف الامام سواء كما بينا * فصار
أي اللاحق قاضيا لما انعقد له احرام الامام بمثله الباء تتعلق بقاضيا والضمير عالم الى ما وفي هذه
العبارة نوع تسامح لانه لا يقضى ما انعقد له احرام الامام وانما يقضى ما انعقد له احرام
نفسه من المتابعة له والمشاركة معه في الفعل الذي فاته بفراغ الامام الان المتابعة والمشاركة
لما لم يتحقق بدون فعل الامام جعل فعل الامام اصلا * فلم يتغير الاصل أي مادام الاصل
وهو الاداء لا يقبل التغير لا يتغير المثل لان القضاء خلف الاداء والخلف لا يفارق
الاصل * وقد تم هنا بيان الاصل * ثم شرع في ترتيب الفروع المذكورة عليه فقال فاذا
لم يفرغ الامام وقد وجد المغير في صلوة المقتدى تمت صلوته لعدم المانع للتغير من العمل
لقبول الاصل التغير لانه مؤد من كل وجه فاعترض المغير يؤثر فيه قوله (بخلاف
المسبوق) متصل بقوله ثم وجد المغير او بقوله فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء * وانما
قال ايضا لئلا يوهم ان مسألة المسبوق تخالف مسألة التكلم لان ظاهر الكلام يقتضي ذلك
لولا فقلنا ايضا يدل على ان مسألة التكلم توافق مسألة المسبوق وانهما تخالفان مسألة
اللاحق فعلى هذا لو قيل وبخلاف بالواو لاستقام المعنى كما استقام بدونها وكان عطفها
على مسألة التكلم من حيث المعنى والتقدير بخلاف ما اذا تكلم وبخلاف المسبوق ايضا
* قوله (واما القضاء فنوعان) أي القضاء الخالص نوعان فاما الذي شابه معنى الاداء
فقسم آخر * او معناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول نوعان فيدخل
فيه جميع اقسامه لان القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل
معقول او غير معقول * ثم تقسيمه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا يضر بانقسام
الاول كان اللفظ يقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم يقسم الى مفرد ومركب
بالنظر الى معنى آخر لا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا * وتقدير الكلام اما القضاء
فنوعان قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول اما القضاء الى اخره وانما اختصر اعتمادا
على ما ذكره في اول الباب * قوله (فمثل الفدية في باب الصوم) فانها شرعت خلفا عن
الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله * والفدية والفداء

ببينا انقاض لما انعقد له احرام الجماعة واما القضاء فنوعان اما بمثل معقول فكما ذكرنا واما بمثل غير معقول فمثل الفدية في الصوم

البذل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه قوله (وثواب النفقة) اى الاتفاق في الحج باحجاج النائب * واعلم ان الاحجاج عن الغير جائز ولكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح فعله حجة الاسلام والمؤدى تطوع لانا عرفنا جواز به حديث الخنعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة وانهادائمة لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر ليقع به اليأس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحيح البدن اذا احج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع * ثم المتأخرون من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الأمر فاما الحج فيقع عن المأمور وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجرى النيابة في اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الاتفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط عن الأمر الحج امالان الاتفاق سبب واقامة السبب مقام المسبب اصل في الشرع اولان الواجب عليه اتفاق المال في طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج بقي عليه مقدار ما بقدر عليه وهو اتفاق المال في طريق الحج فيلزمه دفع المال لينفقه الحاج في الطريق والدليل عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينقل الى الأمر لشرط اهليته لاهلية النائب كافي الزكوة ولا يقال لما لم تجر النيابة في الافعال ووقعت عن نفسه لزم ان يسقط عن المأمور فرض الحج بهذه الافعال * لانا نقول فرض الحج لا يتأدى الابنية الفرض او بمطلق النية ولم يوجد وانما وجدت النية عن الأمر * وقال بعضهم الحج يقع عن الأمر وهو اختيار شمس الأئمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار في هذا الباب تشهد به فانه عليه السلام قال لسائلة * حجي عن ابيك واعتمري * وقال رجل يا رسول الله ان ابي مات ولم يحج افيحزني ان احج عنه فقال نعم * وحديث الخنعمية في هذا الباب مشهور على ما سذكره فدل ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه يصير ضامنا * يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الاتفاق بدليل انه لو حج من غير ان يتفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو اتفق في الطريق ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة في الفعل * واذا ثبت هذا قلنا قوله و ثواب النفقة في الحج باحجاج النائب انما يصح على المذهب الاول لاعلى المذهب الثاني لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا الاتفاق * ثم على هذا المذهب بيان ان المماثلة بين الفعل والفعل غير معقولة مع كونها معقولة ظاهرا ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس في الفعل الثاني كحصولها في الفعل الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا ترى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجوز ان يقضى الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامر وبغير امره ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كافي المذورات المتعينة قوله (لا صورة ولا معنى

وثواب النفقة في الحج باحجاج النائب لانا لان نقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى فلم يكن مثلاً قياساً واما الصوم فنقل صورة ومعنى وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج مماثلة بوجه لكانا جوازناه بالنص

اما عدمها صورة فظاهر * واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضاء
الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثالا للصوم قياسا
رأيا وفي قوله لانا لانعقل المماثلة لطف ورعاية ادب ليس ذلك في قوله فيما بعده وكذلك
ليس بين افعال الحج ونفقة الاجاج مماثلة بوجه يعرف ذلك بالذوق * واتما جاء التفرقة
من قبل انه قد قيل ان بين الفدية والصوم مماثلة وهي انه لما صرف طعام يوم الى مسكين
فقد منع النفس عن الارتفاق بذلك الطعام فكانه لم يوصل الى نفسه خظها من الطعام
يوما وهذا معنى الصوم ولم يقل المماثلة بوجه عن احد بين الاتفاق وافعال الحج فكان
الشيخ نظر الى ذلك المعنى ونقاه بالطف عبارة وقوله لكننا استدراك من حيث المعنى
يعنى لما لم يكن الفدية مثلا معقولا للصوم وكذا الاتفاق للحج لا يجوز اثباته بالرأى لكننا
جوزناه اي المذكور وهو الفدية بالنص قوله (قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه) اي وعلى
المطيعين الذين لا عذر بهم ان افطروا * فدية طعام مسكين نصف صاع من براوصاع من
غيره عندنا * وكان ذلك في بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم
فرخص لهم في الافطار والفدية وقرأ ابن عباس يطوقونه ويطيقونه اي يكلفونه على
جهدهم وعسروهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية وهو على هذا الوجه
غير منسوخ * ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه اي بصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ
وسعهم كذا في الكشف * وذكر في التيسير وفي قراءة ابن عباس رضي الله عنهما وعلى
الذين يطوقونه اي يكلفونه فلا يطيقونه * وفي قراءة حفصة رضي الله عنها وعلى الذين
لا يطيقونه وقيل هو الشيخ الفاني فعلى هذا لا يكون منسوخا فانه حكم ثابت يجمع عليه
قوله (وهذا مختصر) اي قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه * او وهذا النص مختصر
اي حذف عنه حرف لا كما في قوله تعالى * بين الله لكم ان تضلوا * بالاجماع اي باجماع
القائلين بانه غير منسوخ * او معناه بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني ومن معناه يجمع
عليه وهو استفاد من الكتاب ولا استفاد منه بدون حرف لا فيكون محذوفا لاحالة فيكون
النص مختصرا ضرورة * ويمكن ان يجري على ظاهره اي هذا النص مختصر بالاجماع اما
عند من جعله غير منسوخ فلما ذكرنا واما عند من جعله منسوخا فلان التقدير عنده وعلى
الذين يطيقون الصوم فلا يصومون فعليهم فدية ولما ثبت انه مختصر لا يمكن العمل بظاهره
رجحنا ما ذكرنا بقراءة ابن عباس وحفصة رضي الله عنهما قوله (وثبت) اي قيام الاتفاق
مقام الافعال في الحج بحديث الختمية وهي اسماء بنت عيسى من المهاجرات والحديث مذكور
في الكتاب * وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان امرأة من خثم قالت يا رسول الله ان
فريضة الله على عباده في الحج ادركت ابني شيخا كبيرا لا يثبت على الرحلة افاحج عنه قال نعم
قال وقال رجل ان اختي نذرت ان تحج وانها ماتت فقال النبي عليه السلام * لو كان عليهما دين
ا كنت قاضيه * قال نعم قال فاقض الله فهو احق بالقضاء كذا في المصابيح لا يستمسك على الرحلة

قال الله تعالى وعلى
الذين يطيقونه فدية
طعام مسكين أي
لا يطيقونه وهذا
مختصر بالاجماع
وثبت في الحج بحديث
الختمية انها قالت
يا رسول الله ان ابني
ادركه الحج وهو شيخ
كبير لا يستمسك على
الراحلة افيجزني
ان احج عنه فقال
عليه السلام ارايت
لو كان على ابني دين
فقضيته اكان يقبل
منك فقالت نعم قال
فدين الله احق

اي لا يقدر على امساك نفسه عليها وضبطها واشبات عليها * ايجزئي بالهمز اي يكفي
 عما وجب في ذمته * ان احج عه بفتح الهمزة وضم الحاء اي احرم عنه بنفسى واودى
 الافعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه دلالة في الحديث على ان
 الاتفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به في هذه المسئلة الا ان يثبت ان اباه كان
 امرها بذلك وانفق عليها * وفي بعض النسخ ان احج بضم الهمزة وكسر الحاء اي امر
 احدا ان يحج عنه وعلى هذا الوجه صح التمسك به * ارأيت اي اخبرني وكان هذا
 اللفظ للنظر ثم صار للاخبار وذلك ان العرب اذا لم يجدوا الضالة يقولون لكل من يرويه
 ارأيت ضالة كذا اي اخبرني عنها * اما كان يقبل منك وفي عامة الكتب من المبسوط
 وغيره اكان يقبل بدون كلمة ما وهذا هو الصحيح لان نعم لا يستقيم جوابا للذكر ههنا
 لانه لتصديق ما سبق من الكلام نفيًا كان او اثباتا فيصير تقدير المذكور ههنا نعم لا يقبل
 فيفسد المعنى بل جوابه بلى لانه لتحقيق ما بعد النفي لكنه يستقيم جوابا للمذكور في عامة
 الكتب فتبين انه هو الصحيح * ورأيت في الاسرار في حديث الخثعمية ارأيت لو كان على
 ابك دين فقضيته اما كان يجوز قالت بلى قال فدين الله احق * ومعنى قوله احق اي
 بالقبول لانه اكرم الاكرمين فاولى بكرمه واجدر برأفته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير
 او الاتفاق الذي لا يقدر الاعليه ويؤيده رواية المبسوط الله احق ان يقبل * وقيل
 معناه فدين الله اولى بالقضاء ويؤيده رواية المصابيح وفي بعض النسخ فقضيت به بالياء وذلك
 بطريق الاشباع لكسرة التاء وهو جائز في لغة حير * قال شاعرهم يام عمرو لم ولدتيه *
 معممًا بالكبر والتيه * ليتك اذجئت به هكذا * كما بذرتيه اكلتيه * كذا في الجوامع
 الجمادية * قيل وفي حديث الخثعمية دليل على ان اباه كان امرها بالحج حيث قاس
 رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبول الحج بالاداء من الغير بقبول الدين بالاداء من الغير
 وانما يجب ويتحقق قبول الدين بالاداء من الغير اذا كان ذلك الاداء بامر المدين لان رب
 الدين ان امتنع فيه عن القبول يجبر عليه فاما اذا كان بغير امر منه فرب الدين بالخيار في
 القبول فلا يتحقق القبول فهذا يدل على ان ذلك كان بالامر * والظاهر انه عليه السلام
 قاس على العادة الفاشية بين الناس انهم يقبلون ديونهم من اي وجه تصل اليهم من المدينين
 او غيره تبرعا او غير تبرع نظرا منهم الى حصول المقصود وهذا لا تدل على الامر بوجه
 قوله (ولهذا قلنا) متصل بما اتصل به الاستدراك في قوله ولكننا جوزناه بالنص اي
 ولعدم تصرف الرأي فيما لا ندركه قلنا ان ما لا يدرك بالعقل مثله ولم يرد فيه نص يسقط لان
 ايجاب المثل متوقف اما على ادراك العقل ليكن ايجابه بالسبب الاول او على السمع فاذا لم يوجد
 واحد منهما فلا وجه للاسقاط كترك الاعتدال في اركان الصلوة لا يضمن بشيء سوى
 الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل عقلا ولا نصا * وقوله بتغير احتراز
 عن نقصان الركن نفسه من الصلوة فان قوله نقص الصلوة في اركانها يحتمل ذلك

ولهذا قلنا ان
 ما لا يعقل مثله يسقط
 كمن نقص صلوته
 في اركانها بتغير

قوله (ولهذا) أي ولما ذكرنا أن ما لا يعقل مثله ولا نص فيه يسقط قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله إذا أدى خسة زبوف في الزكاة مكان خسة جواد يجوز أي يسقط عنه الواجب ولكنه يكره لقوله تعالى * ولا ياتموا الخبيث منه تنفقون * الآية ولا يضمن شيئاً بمقابلة الجودة لأن المؤدى قد صح ولزم حتى لا يملك أحدهما الفسخ لصيرورته صدقة وليس للوصف الذي تحقق فيه الفوات منفرداً مثل صورة وهو ظاهر ولا معنى لأنها لا تقوم عند المقابلة بحسنها فيسقط أصلاً * ألا ترى أنه لو أدى أربعة جواداً عن خسة زبوف لا يصح إلا عن أربعة عندنا خلافاً لفرجه الله * وكذا لو كان له أريق فضة وزنه مائة وخمسون وقيمتها لصاغته مائتان وقد حال عليه الحول لا تجب فيه الزكاة لسقوط اعتبار الجودة في هذه الأموال عند المقابلة بحسنها * ولا معنى لقول من قال سقوط اعتبار الجودة للربوا ولا ربوا بين العبد وسيدته لأننا نقول أن الله تعالى عامل عباده معاملة المكاتبين أو الأحرار فإنه تعالى استقرضهم وملكهم والربوا يجري بين المولى ومكاتبه * ألا ترى إلى ما روى عن النبي عليه السلام أنه قال في صوم يوم الشك * أنه تعالى نهى عن الربوا فيقبل منكم * واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب أي باب العادة فقال عليه أن يؤدي فضل ما بينهما * ووجهه أن الجودة متقومة من وجه فإنها تقوم في الغصوب وفي تصرف المريض حتى لو حابى بها بآن باع قلباً وزنه عشرة وقيمتها عشرون بعشرة لم تسلم المحابيات للمشتري وكذا في تصرف الوصى حتى لو باع درهما جيداً من مال اليتيم بدرهم ردى لا يجوز * وغير متقومة من وجه فوجب الاحتياط في حق الله تعالى ألا ترى أن ما لا عبرة به أصلاً وهو تغير السعر إلى الزيادة اعتبر في ضمان حق الله تعالى حتى قيل أن من أخذ صيداً من الحرم فأخرجه ثم تغير سعره إلى زيادة ثم هلك أنه يضمن الزيادة احتياطاً فهذا أولى كذا في شرح الجامع للصنف * وذكر شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله في شرحه للجامع أن الجودة إنما سقطت في حكم الربوا في حق العاقدين ليتحقق المماثلة التي هي شرط جواز البيع فإما في حق غير العاقد كالوإرث والصغير فلا لعدم الحاجة إليه لأنه لا يؤدي إلى الربوا * ثم اعتبار الجودة في حق الفقير يؤدي إلى الربوا من وجه دون وجه فن حيث أن الفقير بما يأخذ من الغنى لا يملك منه مقدار الواجب إذ قدر الواجب قبل الأخذ لم يكن ملكاً للفقير حتى يصير ملكاً ليايه صاحب المال بما يأخذ بل يأخذ صلة لا يؤدي إلى الربوا من حيث أنه تعلق بالواجب حق الفقير أن لم يصير ملكاً له حتى صار صاحب المال ضامناً بالاستهلاك والحق ملحق بالحقيقة يتحقق فيه الربوا لأنه يصير ملكاً للواجب منه بما يأخذ من صاحب المال فإذا تردد بين الأمرين قلنا متى كان في اعتبار جهة الربوا منفعة للفقير فإنها تعتبر كما إذا أدى أربعة جواداً عن خسة زبوف لا يجوز ومتى كان في اعتبار الربوا ضرر في حقه لا يعتبر كذا في مسئلتنا فإنه لو اعتبر لا يسلم الدراهم الزائده والله أعلم فوله (ولهذا) أي ولعدم المثل عقلاً ونصاً قلنا أن رمى الجمار واخواته لا يقضى (فإن قيل) كيف يستقيم هذا وقد أوجبتم الدم عليه باعتبار ترك

ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما فيمن أدى في الزكاة خسة دراهم زبوفاً عن خسة جواد أنه يجوز ولا يضمن شيئاً لأن الجودة لا يستقيم أداً وهما مثلها صورة ولا يمثلها قيمة لأنها غير متقومة فسقط أصلاً واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب فأوجب قيمة الجودة من الدراهم أو الدنانير ولهذا قلنا أن رمى الجمار لا يقضى والوقوف بعرفات والاضحية

الرمي (قلنا) ايجاب الدم عليه ليس بطريق انه مثل للرمي قائم مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن في نسكه بترك الرمي كسجود السهو في الصلوة وجب جبراً لنقصان لا قضاء بما فاتة الا ترى انه يجب ايضاً اذا اراد في الصلوة من جنسها وفي الزيادة لا يتصور القضاء كذا هذا* ولما ذكر الشيخ ان لا مدخل للرأى فيما ليس له مثل معقول ولزم عليه ايجاب الفدية في الصلوة تعرض لذلك فقال فان قيل اذا ثبت اي وجوب الفدية عند اليأس غير معقول المعنى فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص يوجب ذلك قياساً على الصوم من غير معنى يعقل* وقوله بلا نص حال عن الفدية اي اوجبتموها حال كونها غير متصوفة قلنا نحن لا نعدى ذلك الحكم بالقياس ولا نوجهه حتمالاً كما نقول يحتمل ان يكون ايجاب الفدية في الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لانفك عليه* والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لاتعلق لوجوبهما ولا لادائهما بالمال بل اهم منه لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد ان شاء الله تعالى فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة بالتدارك اولى* يحتمل ان لا يكون معقولاً وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به فلا يجب علينا العمل بذلك الاحتمال لمعارضه الاحتمال الثاني اياه لكن وجوب الفدية في الصوم لما احتمل الوجهين المذكورين امرناه بالفدية في الصلوة بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط فلو كان هذا الحكم في الصلوة مشروعاً فقد صار مؤدى والا فليس به بأس لانه يحكون برا مبتدأ يصلح ماحياً للسينات قسرين ان ايجاب الفدية في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس* ولهذا لم يحكم بجواز الفداء في الصلوة مثل حكمنا بجوازه في الصوم لانا حكمنا بجوازه في الصوم قطعاً لكونه منصوصاً عليه فيه* ورجونا القبول اي الجواز في الصلوة فضلاً فان محمداً رحمه الله قال في الزيادات في هذا اي في فداء الصلوة يحزبه ان شاء الله كما قال يحزبه ان شاء الله في فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايضاء بالفدية ولو كان ثابتاً بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما ثبتت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل* لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوماً سواء كان تأثيره في ذلك الحكم معقولاً كالايداء في التأفيف او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارة المكيفة المقدرة وهما المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس* ثم اذامات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها* وكان محمداً بن مقاتل يقول ولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره وهذا اذا وصى بالفدية عن الصلوة

كذلك فان قيل فاذا ثبت هذا بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياساً على الصوم غير من تعليل قلنا لان ما ثبت من حكم الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولاً والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لكننا لم نعقل واحتمل ان لا لا يكون معلولاً وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به لكنه لما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطاً قلنا كان مشروعاً فقد تأدى والا فليس به بأس ثم لم نحكم بجوازه مثل ما حكمنا به في الصوم لانا حكمنا به في الصوم قطعاً ورجونا القبول من الله تعالى في الصلوة فضلاً وقال محمد رحمه الله في الزيادات في هذا يحزبه ان شاء الله كما اذا تطوع به الوارث في الصوم

فان لم يوص وتبرع بها الوارث قيل لا يسقط الصلوات عن الميت لان الاختيار فيه معدوم اضلا ولانه ادنى رتبة من الايضاء فيحكم فيه بعدم الجواز اظهارا لانحطاط رتبته كما فعل كذلك في الصوم * وقيل تسقط عنه ان شاء الله تعالى كافي الايضاء لان دليل الجواز وهو الرجاء الى فضل الله وكرمه يشمل الايضاء والتبرع جميعا يوضحه ما ذكر في النوازل سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت وقد فاتتها صلوات عشرين شهرا ولم تترك مالا فقال لو استقرض ورثتها فقير حنطة ودفعوها الى مسكين ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزى ذلك عنها قتين بهذا ان التبرع فيه كالايضاء * وقد لزم على الشيخ مسألة اخرى فتصدى لها ايضا فقال فان قيل لا مثل للاضحية عقلا ولا نصا وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزمه التصدق بعينها حية او بالقيمة فيما اذا استهلك الشاة المعينة للضحية بالنذر او غيره او كان غنيا ولم يضح اصلا حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا في الايضاح والمبسوط قلنا لان التضحية ثبتت قرينة بالنص وهو قوله تعالى * والبدن جعلناها لكم من شعائر الله * وقوله عليه السلام * ضحوا * وغير ذلك واحتمل ان يكون التصدق اصلا في باب التضحية لانه هو المشروع في باب المال كافي سائر العبادات المالية من الزكاة وصدقة الفطر لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده يحصل به الا ان الشرع اى الشارع نقل القرينة من تملك عينها او قيمتها الى الاراقة في ايام النحر لاجل تطيب الطعام لان الناس اضاف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما يتناولون من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الذنوب بمنزلة الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله * خذ من اموالهم صدقة تطهرهم * ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من التحق به نسب الكرامتهم وعلى الفنى لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الفنى على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القرينة من عين الشاة الى الاراقة لينقل الحبث الى الدماء فيبقى اللحم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الفنى والفقير فيه الا انه مع ما بينا يحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق فلم يعتبر بهذا الموهوم وهو التصدق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصدق * مع الاحتمال اى احتمال ان لا يكون معتبرا احتياطا ايضا يعنى كما قلنا بوجوب الفدية في الصلوة احتياطا * وحاصل الجواب انا اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا لا باعتبار كونه مثلاً لها قوله (وهو) اى فعل التضحية او الذبح (نقصان في المالية) الى قوله في الهبة معترض فبين المسئلة اولاً ثم نكشف الغرض عن ايرادها فنقول اذا وهب شاة لرجل فضحى الموهوب له بها لم يكن للواهب ان يرجع فيها في قول ابى يوسف وقال محمد له ان

فان قيل فلا ضحية
لا مثل لها وقد اوجبتم
بعد فوات وقتها
التصدق بالعين او
القيمة قلنا لان التضحية
ثبتت قرينة بالنص
واحتمل ان يكون
التصدق بعين الشاة
او قيمتها اصلاً لانه هو
المشروع في باب المال
كافي سائر الصدقات
الا ان الشرع نقل من
الاصول الى التضحية
وهو نقصان في المالية
باراقة الدم عند محمد

يرجع فيها ويجزيه الاضحية وقيل ابو حنيفة مع ابي يوسف رحمه الله * وجه قول محمد
رحمه الله ان ملك الموهوب له لم يزل عن العين والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقي
كشاة القصاب * وهذا لان القربة لم يقع بعين الشاة بل بالاراقة بدليل ان ماديت به القربة
لا يجوز ان يبقى على ملكه والمذبح باق على ملكه يأكله ويضمن له مستهلكه وبورث عنه
ويبعه فيجوز الا انه يتصدق بثمنه وذلك لا يدل على عدم الملك فان الاملاك الخبيثة سيلها
التصدق بها مع قيام الملك واذا ثبت ان اداء القربة لم يقع الا بالاراقة بقي الحكم فيما وراء الدم
على مال الذبح لالاضحية والرجوع فيها لا يغير حكم الاراقة لان الفأث لا يعمل فيه
الفسخ ونظيره وهب شاتين فضحى باحدهما واكلاه ثم رجع في الاخرى اودح شاة الهبة
وباع جلدتها ورجع الواهب فيما بقي لا يبطل البيع * ولا ييوسف رحمه الله ان القربة
كل تأدى بالدم تأدى باجزاء الشاة بدليل ان سلامتها معتبرة للجواز ابتداء وبعد الذبح لو باع
شيئا منها يتصدق بثمنه لكان انه بقي قربة فيجب صرفه الى حيث لا يبطل به حق الله عز وجل
ولو لم يتعلق معنى القربة بما بقي لبقى على حكم سائر الاغنام فتأدى القربة باراقة
الدم وبابطال حق التمول من الباقي فلذلك لم يبطل اصل الملك لان القربة لم تأد به واذا
كان كذلك لم يصح الرجوع لانه يبطل ما أدى من القربة بالعين الا ترى انه يصير بعد
الرجوع مالا يتمول كسائر الاموال كذا في الاسرار * فحمد رحمه الله عد سقوط التمول نقصا فيه
للاعتبار ظهور معنى القربة فيه ونحن اعتبرناه اثر القربة * ثم الغرض من ايراد هذه
المسئلة في اثناء الكلام ان معنى التصديق في النقل الى التضحية حاصل ايضا من وجه لان
التصدق تقيص المال بايصال منفعة الى الفقير والتضحية تقيص المال بالاراقة والتقيص
مع ازالة التمول عن الباقي فيكون بينهما نوع مماثلة * قال المصنف رحمه الله في شرح التوقيف
ان الله تعالى نقل القربة من التملك الى الاراقة فثبت المماثلة بينهما شرعا من حيث ان الله تعالى
اقام الاراقة مقام التملك وفيه شبهة المماثلة فان محمدا قال القربة لانتم الاب التملك حتى لو وهب
شاة فضحى الموهوب لا ينقطع حق الواهب قبل التملك فدل ان القربة لانتم الاب التملك فاذا كان
بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذا ذهب وقت التضحية وجب التملك بالشاة او القيمة لانه مثل من
حيث ان الشرع اقام احدهما مقام الآخر * وقوله الا انه يحتمل جواب سؤال وهو ان يقال
لما ثبت اصالة التصديق في التضحية بما ذكرتم والنقل الى الاراقة لمعنى الضيافة ينبغي ان يخرج
عن العهدة بالتصدق في ايام النحر ايضا كن وجب عليه الجمعة لوصلي الظهر في منزله يخرج
عن العهدة وان كان مأمورا باداء الجمعة لكون الظاهر اصلا فاجاب وقال يحتمل ان يكون
اراقة الدم اصلا من غير اعتبار معنى التصديق وهي واجبة بالنص في هذه الايام فلا يعتبر
الموهوم في مقابلته بخلاف صلوة الظهر فان اصلها ثابت بالنص ايضا كوجوب الجمعة
فيجوز ان تقابل الجمعة قوله (والدليل على انه) اي وجوب التصديق * كان بهذا الطريق
وهو احتمال كونه اصلا في التضحية لانه مثل للاضحية غير معقول كالفدية للصوم *

وباراقة الدم وازالة
التمول عن الباقي عند
ابي يوسف على مانين
في مسئلة التضحية
ايمنع الرجوع
في الهبة ام لا فنقل الى
هذا تطبيعا للطعام
وتحقيقا لمعنى العبد
بالضيافة الا انه يحتمل
ان يكون التضحية
اصلا فلم نعتبر هذا
الموهوم في معارضة
المعصوص المتيقن
فاذا ثبت هذا المتيقن
بفوت وقته وجب
العمل بالموهوم مع
الاحتمال احتياطا ايضا
والدليل اعلى انه كان
بهذا الطريق لانه
مثل الاضحية انه اذا
جاء العام القابل لم
ينتقل الحكم الى
الاضحية

انه اذا جاء العام القابل اى ايام النحر منه لم ينتقل الحكم الى الاضحية والحال ان هذا وقت
يقدر فيه على مثل الاصل اى على مثل اصل الواجب وهو الارقاة اذا الارقاة للارقاة
مثل من كل وجه * او معناه على المثل الاصلى فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب
التصدق * كما فى الفدية يعنى من وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية
وينتقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصلى فى الباب * لانه اى التصديق لما ثبت اصلا
من الوجه الذى بينا وهو ان الاصل فى القربات المالية التصديق * ووقع الحكم به اى حكم
الشرع بوجوبه * لم يبطل بالشك ايضا وهو ان التصديق ان كان اصلا لا يبطل بالقدرة
على الارقاة وان كانت الارقاة اصلا يبطل للقدرة على المثل الاصلى كما فى الفدية وقد صار
كونه اصلا محكوما به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الارقاة المنصوص عليها فى ايام النحر
باحتمال كون التصديق اصلا * واليه اشار بقوله ايضا وذكر فى شرح التفويم انه اذا عاد
وقت الاضحية انما لا يسقط التصديق لانه مثل اصلى فى هذا الباب على معنى انه كان اصلا
فقل منه الى التضحية ولولم يكن مثلا اصليا لعادت الاضحية للقدرة عليها كما ان المثل فى
حقوق العباد اذا فاتت ووجبت اقيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وههنا لما بعد الفاتت
دل الله مثل اصلى * وبعض اصحابنا رجمهم الله قالوا انما لا يعود الاضحية لان المثل وجب وتأكّد
بإيجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفاتت كما فى المثليات اذا انقطعت عن ابدى الناس
وقضى الفاضى بالقيمة ثم عاد المثل لا يعود حقه اليه كذا هذا * وقد وقع لفظ الان فى هذه
المسئلة فى ثلاثة مواضع كلها بمعنى لكن * فالاول استدراك من قوله واحتمل ان يكون
التصدق اصلا وفى هذا الاستدراك تحقيق ذلك الاحتمال والثانى استدراك عما يلزم من
هذا الاحتمال مع استدراكه وهو انه لما احتمل ان يكون اصلا والنقل بعارض فيلزم ان
يجوز التصديق فى ايام النحر فقال لكنه يحتمل ان يكون التضحية اصلا وفى هذا الاستدراك
رفع ذلك الاحتمال * والثالث استدراك من قوله وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال *
ويجوز ان يكون استدراكا من قوله فيجب ان يبطل * وقوله على مانين اراد به فى شرح
المبسوط لافى هذا الكتاب * او هو تين بالهاء اى ظهر * وقوله فقل الى هذا اى الذبح
متصل بقوله نقل من الاصل الى التضحية على سبيل الاعادة لطون الكلام والله اعلم
قوله (واما القضاء الذى بمعنى الاداء الى آخره) رجل ادرك الامام فى الركوع من
صلوة العبد يأتى بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام فى الركوع ليكون
التكبيرات فى القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ماسبق قبل فراغ الامام كيلا
يفوت اصلا * فان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام رأسه فانه يكبر للافتتاح
وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر فى الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع يديه
لان الرفع سنة ووضع الاكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة *
وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يأتى بها فى الركوع لانها قد فاتت موضعها وهو القيام

وهذا وقت يقدر فيه
على اداء مثل الاصل
فيجب ان يبطل الخلف
كما فى الفدية لانه لما
ثبت اصلا من الوجه
الذى بينا ووقع الحكم
به لم يقضى بالشك
ايضا * اما القضاء
الذى بمعنى الاداء
فمثل رجل ادرك
الامام فى العيد راكعا
كبر فى ركوعه وهذا
قد فات موضعه فكان
قضاء وهو غير قادر
على مثل من عنده
قربة فكان ينبغي
ان لا يقضى الا انه
قضاء يشبه الاداء

وهو غير قادر على مثل من عنده قرينة في الركوع فلا يصح ادائها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسى الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشى انه لو قنت قائماً يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت في الركوع * والدليل عليه ان الامام اذا نسى التكبيرات لا يأتي بها في الركوع * ووجه ظاهر الرواية ان التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبه بالقيام فان تكبير الركوع حسب منها حتى ان من سها عنه وهو امام او مسبوق يسجد لسهو وان سها عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه لانه واجب وقد بقي محله الخالص واذا كان من جنسها ما شرع في حال الانحناء وله شبه بالقيام احتمل ان يكون سائرهما ملحقة بهذه لاتحاد الجنس واحتملت المفارقة فكان الاحتياط في فعلها على ان ذلك اداء لافضاء * وكان هذا احتياطاً لاتعليل ومقايسة كما قلنا في الفدية في الصلوة بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه * وبخلاف الامام اذا سها عن التكبيرات حتى ركع انه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه وهذا عجز عن حقيقته فيعمل بشبهه كذا في جامع المصنف وغيره قوله (لان الركوع يشبه القيام اى حقيقة وحكما اما حقيقة فلان القيام ليس الا الانصباب وهو باق باستواء النصف الآخر اذا المضادة او المفارقة بينهما وبين القعود انما ثبت بفوات الاستواء في النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى موجود فيهما لكن فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا كذا ذكر الامام الاسجاني * واما حكماً فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة قال عليه السلام * من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها * وهذا الحكم اى وجوب التكبير قد ثبت بالشبهة لانه عبادة فيحتاج في اثباتها قد ثبت بالشبهة الاداء قوله (الا ترى) قيل تقرير وتأكيده لقوله الركوع يشبه القيام والاشبه انه دليل اخر استوضح به ما تقدم * وليست اى تكبيرة الركوع في حال محض القيام فان محمداً رحمه الله قال يكبر وهو يهوى قالوا وهذا اصح مما روى عنه يكبر ثم يهوى لانه يخلو اذا حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاول * ويؤيده حديث ابى هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام كان يكبر وهو يهوى وما روى انه عليه السلام كان يكبر مع كل خفض ورفع ولهذا قال في الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط * اذا قرأ الفاتحة في الاولين ولم يزد عليها قرأ في الاخرين الفاتحة والسورة وان قرأ في الاولين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يقرأ بعدها في الاخرين وقال عيسى بن ابان الجواب على العكس اذا ترك الفاتحة يقضيها في الاخرين وان ترك السورة لا يقضيها لان قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير واجبة وبهذا الطريق تمسك يحيى بن اكرم وطعن على محمد بن الجامع الصغير * ورى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله انه يقضيها اما السورة فلما تذكر واما الفاتحة فلما قال عيسى وعن ابى يوسف رحمه الله انه لا يقضى واحدة منهما اما الفاتحة فلما يذكر واما السورة فلانها سنة في الاولين وما كان سنة

لان الركوع يشبه القيام وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة الا ترى ان تكبير الركوع يحسب منها وليس في حال محض القيام فاحتمل ان يلحق به نظائره فوجب عليه التكبير اعتباراً بشبهة الاداء احتياطاً

في وقته كان بدعة في غيروقه فلا يقضى * وجه الظاهر ما يذكر (قوله وكذلك
السورة يعني كما ان تكبيرات العيدي يقضى في الركوع باعتبار شبه الاداء فكذلك السورة)
اذا قانت عن الاولين يؤتى بها في الآخرين لشبه الاداء وان كانت قضاء ظاهرا * وذلك
لان موضع القراءة جلة الصلوة لقوله عليه السلام * لا صلوة الا بقراءة * ولقوله تعالى * فاقرأوا ما
تيسر من القرآن * اذا المراد والله اعلم القراءة في الصلوة لكن الشفع الاول تعين للقراءة بخبر
الواحد الذي يوجب العمل وهو ما روى عن علي رضي الله عنه القراءة في الاولين قراءة في
الآخرين اي تنوب عن القراءة فيهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وقد تعين الشفع
الاول لقراءة السورة ايضا بما روى عن جابر وابي قتادة رضي الله عنهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلوة الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب
وسورة وفي الآخرين بفاتحة الكتاب كذا في مبسوط الشيخ في الشفع الثاني شبه كونه
محلا لان القيام في الآخرين مثل القيام في الاولين في كونه ركن الصلوة والدليل على المعين
غير قطعي فمن هذا الوجه لم يحقق الفوات فوجب ادائها اعتبارا بهذه الشبهة وان كان
في الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد * وما ذكرنا مؤيد بما روى عن عمر رضي الله عنه
انه ترك القراءة في ركعة من صلوة المغرب فقضاها في الثالثة وجهر وعثمان رضي الله عنه
ترك قراءة السورة في الاولين من صلوة العشاء فقضاها في الآخرين وجهر كذا في المبسوط *
ويكزن على ما ذكرنا انه لا موجب قضاء السورة التي هي دون الفاتحة في الوجوب مع عدم
القدرة على المثل باعتبار شبه الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة التي هي آكد في الوجوب من
السورة مع القدرة على المثل لشرعية الفاتحة في الآخرين فلا كان اولى فقوله ولهذا جواب
عنه اي ولكون قضاء السورة لشبه الاداء لالمعنى القضاء فلذا لو ترك الفاتحة في الاولين
سقطت لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء * امامن حيث
القضاء فلانه لم يشرع له قراءتها في الآخرين فلا ابتداء حقاله ليصرفه الى ما عليه وانما
شرعت اماما على سبيل الوجوب كما رواه الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله او على سبيل
الاحتياط اداء ما بقوله عليه السلام * لا صلوة الا بفاتحة الكتاب * فلما كانت شرعيتها بهذه
الجهة لم يستقم صرفها الى ما عليه لانه يصير تغيير المشروع وذلك ليس في ولاية العبد
اليه اشار شمس الأئمة رحمه الله * وحاصله ان قراءة الفاتحة في الآخرين ليست بنقل مطلق
بل فيه جهة الوجوب نظرا الى الاحتياط فلذلك لم يستقم صرفها الى ما عليه * وامامن
حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت في الآخرين اداء فان قراها مرة واحدة وقعت عن الواجب او
المسنون الذي فيه جهة الوجوب وان قراها مرتين كان خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة
في ركعة واحدة غير مشروع فلذلك تسقط * ولا يقال لما انتقلت احديهما الى الشفع
الاول لم يبق تكرارا معنى * لانا نقول يبقى صورة ورعاية الصورة واجبة ايضا ولان
النفل انما يتصور على تقدير القضاء وكلامنا على تقدير الاداء * وقوله والسورة لم يجب

وكذلك السورة اذا
قانت عن اوليين
وجبت في الآخرين
لان موضع القراءة
جلة الصلوة الا ان
الشفع الاول تعين بخبر
الواحد الذي يوجب
العمل وقد بقي للشفع
الثاني شبه كونه محلا
وهو من هذا الوجه
ليس بفاتحة فوجب
ادائها اعتبارا بهذه
الشبهة وان كان قضاء
في الحقيقة ولهذا
لو ترك الفاتحة سقطت
لان المشروع من
الفاتحة في الآخرين
انما شرع احتياطا
فلم يستقم صرفها الى
ما عليه

قضاء جواب عن السؤال المذكور بطريق المعنى لانسلم ان السورة وجبت قضاء بل وجبت باعتبار الاداء وذلك في الفاتحة غير ممكن * ثم اذا قضى السورة قال بعضهم يقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقة بالقراءة فكان تقديم السورة اولى - وقال بعضهم يؤخر وهو الاشبه وابعده من التغيير كذا ذكر المصنف في شرح المبسوط قوله (على هذا الوجه اى على الاداء والقضاء متساوي واحد على اقسام ثلاثة كافي حقوق الله تعالى اما الاداء الكامل فهو رد المغضوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع * واداء الدين اى على الوصف الذى وجب * ثم عدا داء الدين من هذا القسم وان كانت الديون تقضى بامثالها لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا ولهذا كان المقبوض في الصرف والسلم حكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدال بدل الصرف ورأس مال السلم او المسلم فيه قبل القبض وانه حرام وكذلك حكم عين الحق في غير الصرف والسلم بدليل انه يجبر رب الدين على القبض ولو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه كان استبدالاً حراماً وموقوف على التراضي فعرفنا انه عين ما وجب حكماً الا ترى ان القضاء مبنى على الاداء او على تصوره وذلك منتف في بالكلية وفي انتفائه انتفاء القضاء فيؤدى الى ان تسليم العين لا يكون اداء ولا قضاء وذلك خلاف المعقول والاجماع فعلم ان تسليم العين في حكم تسليم الدين فكان من قبيل الاداء المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه ادى ما عليه اسلاً وصفاً فكان اداء كاملاً قوله (مشغولاً بالجناية) بان جنى المغضوب في يد الغاصب او المبيع في يد البائع جناية يستحق بهار قبته او طرفه او بالدين بان استهلك في يدهما مال انسان فتعلق الضمان برقبته * او ما اشبه ذلك اى الجناية والدين بان رده مريضاً او مجروحاً او رد الجارية المبيعة او المغضوبة مشغولة بالحبلى * ولا بد من بيان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض فنقول اذا غصب عبداً فارغاً فرد مشغولاً بالجناية او بالدين ان هلك في يد المالك قبل الدفع او البيع في الدين برئ الغاصب وان دفع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب باقيمة بالاخلاق ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولاً بالدين فبيع في ذلك الدين رجع بكل الثمن بالاخلاق * ولو سلمه مشغولاً بالجناية فهلك في ذلك الوجه رجع بكل الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما رجع بقصان العيب بان قوّم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن * ففي هذه المسائل اصل الاداء موجود لانه رد عين ما غصب او باع لكنه قاصر لانه اداء لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه الا ان كونه مباح الدم في البيع بمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق فيمنع تمام القبض وكونه عيباً لا شك فيه لان العبد الذى حل دمه او طرفه لا يشتري بما اذا لم يكن كذلك وهذا المعنى اشد من المرض وهو عيب بالاخلاق وانما الشبهة في كونه استحقاقاً فوق العيب فقالوا انه ليس باستحقاق لان تلف المالية التى ورد البيع عليها لم يكن بوجود العقوبة لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطباً بالمالية لان المالية لا يستحق عقوبة كالبهايم

(وكيف)

ولم يستقم اعتبار معنى الاداء لانه مشروع اداء فيتكرر فلذلك قبل بسقوط السورة لم يجب قضاء لانه ليس عنده في الاخرين قراءة سورة بصرفها الى ما عليه وانما وجب لاعتبار الاداء * واما حقوق العباد فهى تقسم على هذا الوجه * اما الاداء الكامل فهو رد العين في الغصب والبيع واداء الدين * والقاصر مثل ان يغصب عبداً فارغاً ثم يرد مشغولاً بالجناية او يسلم المبيع مشغولاً بالجناية او الدين او ما اشبه ذلك حتى اذا هلك في ذلك الوجه انتقض التسليم عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما هذا تسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما واداء الزبوف في الدين اذالم يعلم به صاحب الحق اداء باصله لانه جنس حقه وليس باداء بوصفه لعدمه فصار قاصراً ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما انها اذا هلكت

وكيف يتعلق بالمالية وانما سبب سقوط الخطاب الذي توقف وجوب العقوبة عليه *
يوضحه ان المشتري اذا اشترى عبدا وولى القصاص بأباه صح البيع وملكه المشتري ولو كان
حقه فيما اشترى لما صح كحق المهرن ونحوه فثبت ان البيع ورد على محل غير مستحق بسبب
الجنابة والمستحق بها النفس وانما تملك بالبيع المالية وبحل الدم لا تقوت المالية ولا تصير
مستحقة وانما تلفت المالية بالاستيفاء وذلك فعل انشاء المستوفي باختياره بعدما دخل المبيع
في ضمان المشتري فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينتقض به التسليم وكان
هذا بمنزلة ما لو سلم زائفا فجلد عند المشتري ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار الفوات على
زمان الجلد كذا هذا بخلاف ما اذا استحق المبيع بملك او حق رهن او دين لان المستحق
هناك هو الذي تناوله البيع وهو المالية فينتقض به قبض المشتري من الاصل * وبخلاف
ما اذا غصب عبدا ثم رده حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لا يتم مع
قيام سبب العقوبة لانه رد على سيل الخروج عن عهدة الغصب وذلك باعادة يده كما كانت
قبل الغصب فكان سقوط الضمان بهذا الرد موقوفا على سقوط حكم هذا السبب الطارى
عند الغاصب فاذا لم يسقط عدم الرد المستحق عليه الذي يبرئه عن عهدة الضمان فبقى تحته
فاما التسليم بحكم الشراء فقد تم مع السرقة والقصاص لانه عيب قبل الاستيفاء بالاجماع
والعيب لا يمنع تمام القبض والرجوع بالثمن انما يكون بالانتقاض بعد التمام وذلك بالفوات
والفوات كان بسبب بعد القبض فلا ينتقض به القبض (فان قيل) يشكل على هذا الفرق
ما اذا رد الموصوبة حاملا فهلك بالولادة حيث يرجع بالنقصان بالقيمة عندهما كالمسلم
المبيعة حاملا فهلك عند المشتري بالولادة يرجع بالنقصان بالثمن بالاتفاق فلم يفرقا بين
الغصب والبيع في المحل وفرقا بينهما في الجنابة (قلنا) لان الاصل في المحل هو السلامة
والهلاك مضاف الى الم المطلق الذي هو حادث وليس بمضاف الى الانعلاق الذي كان في يد
الغاصب فلا يبطل به حكم الرد كالموجت الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلك لم يضمن
الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذي كان عند الغاصب انما كان ذلك
لضعف الطبيعة من دفع اثار الحمى المتوالية وذلك لا يحصل بول الحمى الذي كان عند الغاصب
وان ذلك غير موجب لما كان بعده * وابو حنيفة رحمه الله يقول زالت يد المشتري عن
المبيع بسبب كانت ازالته مستحقة في يد البائع فيرجع بالثمن كالمواستحقه مالك او مهرن
او صاحب دين وهذا لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري ينتقض به قبض المشتري
من الاصل فكأنه لم يقبضه وانما قلنا ذلك لان القتل بسبب الرد مستحق لا يجوز تركه وبسبب
القصاص مستحق في حق من عليه الا ان ينشئ من له حق عفووا باختياره البيع وان كان يرد
على المالية ولكن استحقاق النفس بسبب القتل والقتل متلف للمالية في هذا المحل فكان في معنى
علة العلة وعلة العلة مقام العلة في الحكم فمن هذا الوجه المستحق كانه للمالية * ولانه لا تصور
لبقاء المالية في هذا المحل بدون النفسية وهي مستحقة بالسبب الذي كان عند البائع فيعمل

ذلك بمنزلة استحقاق المالية لان ما لا ينك عن الشيء بحال فكأنه هو الا ان استحقاق النفسية في حكم الاستيفاء فقط وانعقاد البيع صحيحا وراء ذلك واذا مات في يد المشتري فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء فلهذا هلك في ضمان المشتري واذا قتل فقد تم الاستحقاق * ولا يبعد ان يظهر الاستحقاق في حكم الاستيفاء دون غيره كملك الزوج في زوجه وملك من له القصاص في نفس من عليه القصاص لا يظهر الا في حكم الاستيفاء حتى اذا وطئت المنكوحة بشبهة كان العقربا واذا قتل من عليه القصاص خطأ كانت الدية لورثته دون من له القصاص * وهذا بخلاف الزنا فان بزنا العبد لا يصير نفسه مستحقة اذ المستحق عليه ضرب مولم واستيفاء ذلك لا ينال في المالية في المحل والتلف حصل لخرق الجلاذ اولضعف المجلود فلم يكن مضافا الى الزنا بوجه * واذا اشتراه وهو يعلم بحل دمه ففي اصح الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله يرجع بالثمن ايضا اذا قتل عنده لان هذا بمنزلة الاستحقاق وفي الرواية الاخرى قال لا يرجع لان حل الدم من وجهه كالاستحقاق ومن وجهه كالعيب حتى لا يمنع صحة البيع فله شبهة بالاستحقاق قلنا عند الجمل به يرجع بجميع الثمن ولشبهه بالعيب قلنا لا يرجع عند العلم بشيء لانه انما جعل كالاستحقاق لدفع الضرر عن المشتري وقد اندفع حين علم به * فاما الحامل فهناك السبب الذي كان عند البائع يوجب انفصال الولد لاموت الام بل الغالب عند الولادة السلامة فهي مثل الزاني اذا جلد * وليس هذا كالغصب لان الواجب على الغاصب نسخ فعله وهو ان يرد المغصوب كما غصب ولم يوجد ذلك حين ردها حاملا وهما الواجب على البائع تسليم المبيع كما وجبه العقد وقد وجد ذلك ثمن تلف بسبب كان الهلاك به مستحقا عند البائع ينتقض قبض المشتري فيه وان لم يكن مستحقا لا ينتقض قبض المشتري فيه والله اعلم كذا في المبسوط والاسرار * واذا حققت ما ذكرنا علمت ان قوله او الدين راجع الى المسئلتين وان الخلاف المذكور يختص بتسليم المبيع مشغولا بالجناية وفي لفظ الكتاب اشارة اليه حيث قيل انتقض التسليم عدده وعندهما هذا تسليم كامل والتسليم يستعمل في العقد لا في الغصب وانما يستعمل فيه الرد لانه يقتضى مسابقة الاخذ ولهذا قال الشيخ في مسألة الغصب فرد مشغولا وفي مسألة البيع او تسليم المبيع فعلم باستعمال لفظة التسليم ان الخلاف في البيع دون الغصب اذ لو كان فيهما لقليل انتقض الرد والتسليم وهذا رد وتسليم كامل * وقوله اذا هلك في ذلك الوجه اشارة الى ان مسألة الدين خارجة عن الخلاف ايضا لان الهلاك انما يتحقق في الجناية لا في الدين وانما يتحقق فيه البيع فحيث قيل هلك ولم يقل هلك اوبيع علم ان مسألة الدين على الوفاق * وقوله تسليم كامل اي تام اراد به انه ليس بموقوف كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه اداء كامل اذ العيب يمنع الكمال في الاداء كما ذكرنا قوله (واداء الزیوف) هو جمع زيف اي مردود يقال زافت عليه دراهمه اي صارت مردودة عليه لفش ودرهم زيف وزائف ودرهم زیوف وزيف وهو دون النهرج في الرداء لان الزيف ما يرد به المال ولكنه يروج فيما بين التجار والنهرج ما يرد به التجار وربما

عند القابض بطل
حقه اصلا لانه
لما كان اداء باصله
صار مستوفيا وبطل
الوصف لانه لا
مثل له صورة ولا
معنى ولم يحز ابطال
الاصل للوصف اذ
الانسان لا يضمن
لنفسه واستحسن
ابو يوسف ووجب
مثل المقبوض احياء
لحقه في الوصف

تسامح فيه بعضهم * واذا وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا مكانها فهو اداء قاصر لوجود تسليم اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم ولهذا لو تجاوز بها في السلم والصرف تجاوز مع ان الاستبدال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لفوات الوصف وهو الجودة * ثم اذا كان قائما في يد رب الدين ولم يكن علم بالزيادة حالة القبض كان له ان يفسخ الاداء ويطالبه بالجياد احياء لحقه في الوصف وفي الصرف والسلم يشترط مجلس العقد * واذا هلك عنده بطل حقه في الجودة عند ابي حنيفة ومحمد رحم فلا يرجع بشئ على المديون وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد * لهما ان استيفاء الحق قدرا حصل بالزيوف لانها من جنس حقه مساو له قدرا وانما بقي حقه في الجودة التي لا مثل لها ولا قيمة ولا يمكن تداركها الا بضممان الاصل ولا سبيل اليه لان القضاء بالضممان على القابض حقه ممنوع اذا الانسان لا يضمن لنفسه وكيف يضمن وقد ملكه ملكا صحيحا بالقبض * وحقا غيره ولا طالب له ممنوع ايضا فاذا تعذر التدارك سقط للعجز وهذا هو القياس * واستحسن ابو يوسف رحمه الله فقال يضمن مثل ما قبض ليجبي حقه في الجودة لان حقه مراعى في الوصف كما في القدر ولو كان المقبوض دون حقه قدرا لم يسقط حقه في المطالبة بقدر القصص فكذا اذا كان دون حقه وصفا لانه تعذر عليه الرجوع بالقيمة لتأديته الى الربوا فيرد عينه اذا كان قائما لان مثل الشئ يحكى عينه * وانما بصير الزيوف حقه اذا اسقط حقه في الجودة فلما اذا لم يسقط فهي غير حقه وتضمن الانسان لنفسه انما يبطل لعدم الفائدة وقد حصل ههنا فائدة عظيمة وهي تدارك حقه في الصفة فيصح نظيره شراء الانسان مال نفسه باطل واذا تضمن فائدة صح وهو ان يشتري مال المضاربة او كسب عبده المأذون المديون او ماله مع مال غيره فكذا هذا كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف وشمس الائمة رحمه الله * (وقوله اذا لم يعلم به ليس بشرط لكونه اداء قاصرا كما يدل عليه سياق الكلام بل هو اداء قاصر علم به او لم يعلم لكنه شرط لمحكمة رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابي يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق * وهذا اي ولكونه اداء باصلا * لانه لا مثل له اي للوصل منفردا عن الاصل ولم يجز ابطال الاصل اي اصل الاداء * للوصف اي لاجل الوصف الذي هو تبع وهذا جواب عن كلام ابي يوسف * ثم الفرق لمحمد رحمه الله بين هذه المسئلة وبين مسئلة الزكاة التي تقدمت انه امكن تضمين الوصف هناك لان سقوطه للاحتراز عن الربوا وانه لا يجري بين المولى وعبده وههنا لا يمكن تضمين الوصف لجريان الربوا فيما بين العباد فلهذا وافق ابا حنيفة والفرق لابي يوسف رحمه الله بينهما ان ما قبضه الفقير في مسئلة الزكاة لا يمكن ان يجعل مضمونا عليه لانه انما يقبضه في الحكم كفاية له من الله تعالى لا من المعطى وبدون رد المثل تعذرا اعتبار الجودة منفردة عن الاصل ولهذا لو كان المقبوض قائما لا يتمكن من الرد وطلب الجياد وكذا

ليس له ولاية المطالبة عن الغنى ان لم يؤد اليه شيئا وهنارب الدين يتمكن من مطالبته اصلا ووصفا بطريق الجبر فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احيا لحقه قوله (والاداء الذى هو فى معنى القضاء) الى آخره * رجل تزوج امرأة على ايها عتق الاب لان المهر ملك بنفس العقد كالبيع * فان استحق الاب بقضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا تزوجها على عبد الغير ابتداء فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الابى بالمرأة واللام للعهد * بوجه من الوجوه اى بشراء اوهبة او ميراث او نحوها * لزم الزوج تسليم العبد الى المرأة حتى لو امتنع عنه بعد طلب المرأة يجبر على التسليم * ولو اراد ان يدفعه اليها فابت عن القبول تجبر عليه ايضا لان هذا اداء لعين ما استحق بالتسمية فى العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بها على الزوج الا ترى انه تلزمه القيمة اذا تعذر التسليم وليس ذلك بالاستحقاق الاصل * فرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه الباع من المستحق لا يجبر الباع على تسليمه الى المشتري لان بالاستحقاق ظهران الباع توقف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر الباع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقام وهو الكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد يلزمه * الا انه فى معنى القضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما * والدليل عليه ان ما يشئ الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبرمة تقور بلحم فقرب اليه خبز وادام من ادم البيت فقال عليه السلام المار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة قال هو عليها صدقة ولنا هدية كذا فى المصابيح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين * ولا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا تحل لبني هاشم ومواليهم * لانا نقول انها كانت مولاة لما يشئ وهى من بنى تيم لا من بنى هاشم كيف وكان ذلك التصديق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمة مختصة بالنبي عليه السلام * وتصدق ابو طلحة بمحديقة له على امة ثم ماتت فورثها منها فاستل عن ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل عنك صدقتك ورد عليك حديثك * ولان يتبدل الوصف بتغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها الطبيعى من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعى من الحرمة الى الحل وقد تغير بتبدله حل التصرف الثابت للبايع الى الحرمة وحرمة الثابتة للمشتري الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل العين باعتبارها بمنزلة شئ آخر * واذا ثبت هذا كان هذا التسليم من الزوج اداء مال من عنده * كان ما استحق عليه فكان شيئا بالقضاء من هذا الوجه * ولهذا اى ولكون العبد عين المسمى فى العقد حقيقة فلا يملك الزوج ان يمنعه اياه اى العبد لانه عين حقها * ولهذا اى ولكونه غير المسمى حكما فلنا انه لا يعتق قبل التسليم اليها او القضاء به لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم والقضاء فلا يعتق عليها * والفقه فيه ان العقد حل

معنى القضاء مثل ان يتزوج رجل امرأة على ايها وهو عبد فاستحق وجبت قيمته فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب بوجه من الوجوه لزمه تسليمه الى المرأة لانه عين حقها فى المسمى الا انه فى معنى القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدا فى العين حكما فكان هذا عين حقها فى المسمى لكن بمعنى المثل ولهذا قلنا ان الزوج اذا ملكه لا يملك ان يمنعه اياه لانه عين حقها ولهذا قلنا انه لا يعتق حتى يسلم اليها او يقضى به لانه مثل من وجه فلا تملك قيمته الا بالتسليم ولهذا قلنا اذا عتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه مثل من وجهه وعليه قيمته ولهذا قلنا اذا قضى بقيمته على الزوج ثم ملكه الزوج ان

حقها لا يعود اليه وهذه الجملة فى نكاح كتاب الجامع المذكور

وقوعه لم يقع تملكك للعبد لأن تملكك مال الغير لا يصح وانما وقع تملكك لمثل مالية العبد في
الذمة فكان المهر مثل ماليتك الا ان مالية العبد مثل ما في ذمته حقيقة ومالية محل آخر ليست
كذلك لانها تكون مثلاً للمهر بالحزر والظن فتى امكن تسليم عين العبد لا بصار الى غيره لانه
اعدل من القيمة واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكاً لها قبل التسليم او القضاء * ولهذا اى
ولكونه غير المسمى حكماً قلنا اذا تصرف الزوج فيه باعتاق او كتابة او بيع او هبة قبل التسليم
والقضاء نفذ تصرفاته لانها صادفت ملك نفسه * وكان ينبغي ان ينقض التصرفات التي
يحتمل النقص كالبيع والهبة لتعلق حق المرأة بعين العبد كالمشتري اذا تصرف في الدار المشفوعة
والراهن اذا تصرف في المرهون وانما لا تنقض لانها لو نقضت بطل حق الزوج في التصرف
لا الى خاف ولولم تنقض بطل حق المرأة الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف اهون
فكان اولى بالتحمل بخلاف مسألة الشفيع لان ثمة لو نقض بطل حق المشتري الى خلف وهو
الثمن ولولم ينقض بطل حق الشفيع اصلاً وفي الرهن لا ينقض تصرفاته بل يؤخر الى ان
يفك الرهن كذا في الجامع لشمس الاسلام رحمه الله * ولهذا اى ولكون العبد غير المسمى
في الحكم قلنا اذا قضى القاضى بقيته بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقه الى العين فلا
يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان الحق نقل من العين الى القيمة بالقضاء
وتقرره فانقطع الحق عماله حكم المثل كن غصب شيئاً له مثل من جنسه فهلك عنده ثم
انقطع مثله فقضى القاضى عليه بالقيمة ثم جاء او انه لم يعد حقه الى المثل ولو كان للعبد بعد
الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه له ادحقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة
بقول الزوج مع اليقين كما في المغصوب اذا عاد من اباقة بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه
بقول الغاصب مع يمينه والله اعلم قوله (ويتصل بهذه الجملة) اى وبما ذكرنا من اقسام الاداء
يتصل مسألة مبنية على الاداء وهى ان من غصب طعاماً فقدمه الى مالكه وابعده اكله فاكله وهو
لا يعلم به او غصب ثوباً فكساه ربه الثوب فلبسه حتى يخرق ولم يعرفه يراً الغاصب عن الضمان
عندنا وفي احد قولى الشافعى رحمه الله لا يبرأ وهذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك
فان احدث فيه ما يقطع حقه بان كان دقيقاً فخبزه ثم اطعمه او لحماً فشواه ثم اطعمه او تمرافنبذه
وسقاه او ثوباً فقطعه وخطاه قبصا وكساه لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات
عندنا ولو وهبه وساء اليه او باعه منه وهو لا يعلم به او اكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب
يبرأ عن الضمان بالاتفاق هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله له انه ما تى
بالرد المأمور به فانه غرور منه والشرع لا يأمر بالغرور والغاصب لا يستفيد البراءة الا بالرد
المأمور به فاذا لم يوجد مبرر من اى * ولانه ما اعاده الى ملكه كما كان لان المباح له الطعام
لا بصير مطلق التصرف فيما ابيع له فكان فعله قاصراً في حكم الرد فلو جعلنا هذا رداً
تضرره المغصوب منه لانه اقدم على الاكل بناء على خبزه انه اكرم ضيفه ولو علم
انه ملكه ربه لم يأكله وحمله الى عياله فاكله معهم فلدفع الضرر عنه بقي الضمان على

ويتصل بهذا الاصل
ان من غصب طعاماً
فأطعمه المالك من غير
ان يعلمه لم يبرأ عند
الشافعى

الغاصب كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * فالنكتة الاولى تشير الى ان الاداء لم يوجد
والثانية تشير الى انه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر نفيا للغرور * وجئنا في ذلك ان الواجب
على الغاصب نسخ فعله وقد تحقق ذلك امان حيث الصورة فلانه وصل الى يد المالك
وبه ينعدم ما كان قائما واما من حيث الحكم فلانه صار متمكنا من التصرف حتى لو تصرف
فيه نفذ تصرفه غير انه جهل بحاله وجهله لا يكون مبقيا للضمان في ذمة الغاصب مع تحقق
العلة المسقطه كما ان جهل التالف لا يكون مانعا من وجوب الضمان عليه عند تحقق الاتلاف
اذا كان بظن انه ملكه * واما الغرور فثبت ولكن الغرور بمجرد الخبر لا يوجب حكما كمن
عرف بسرقة في الطريق فاخبر ان الطريق امن فخرجوا فقطع عليهم لا يضمن الغار شيئا
وانما المعتبر منه ما يوجد في ضمن عقد ضمان كافي ولد الغرور ولم يوجد ذلك فان الغاصب
المضيف ما شرط لنفسه عوضا * ولان اكثر ما في الباب ان لا يكون فعل الغاصب هو الرد
المأمور به ولكن تناول المغصوب منه عين المغصوب كاف في اسقاط الضمان عن الغاصب الا ترى
انه لو جاء الى بيت الغاصب واكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب يرى الغاصب
من الضمان فكذلك اذا اطعمه الغاصب اياه كذا في المبسوط قوله (ليس باداء مأمور به)
اذ لا بد للمأمور به من ان يكون حسنا والعزور قيم منهي عنه فكيف يكون مأمورا به اذ المرء
لا يحامي اى لا يختب ولا يحتز في العادات عن مال الغير في موضع الاباحة لان المانع من
التصرف في مال الغير الحرمة الشرعية او المنع الحسى فاذا زال ذلك بالاباحة لا يبالى باتلافه
بخلاف مال نفسه فانه يحتز عن اتلافه اشد الاحتراز ابقائه على نفسه واذا كان كذلك كان
التلف مضافا الى الغرور لالى فعله فبقى الضمان على الغار * فبطل معنى الاداء اى بطل
ايباله الى المالك حقيقة ردا للغرور المنهى عنه * وحاصل هذا الدليل ان ماصدر عنه ليس
باداء لكونه غرورا * وقوله ولو كان قاصرا اتم بالهلاك جواب عن نكتة للشافعى لم تذكر
في الكتاب وهى ما ذكرنا ان الغاصب ازال يدا مطلقة لجميع التصرفات وما اعاد بتقديم
الطعام اليه الايد اباحة فكان هذا اداء قاصرا فلا ينوب عن الكمال فاجاب وقال لو كان
قاصرا كزعت اتم بالهلاك كافي اداء الزیوف عن الجياد مع انا لانسلم انه قاصر بل هو كامل
لانه ايصال الحق الى مالكة اصلا ووصفا * وقوله ما اعاد الايد اباحة قلنا جهة الاباحة
ساقطة بالاجماع لانه لا يتصور في حق المالك الاجهة المالك فاما الخلل الذى ادعاه الخصم
وهو الغرور الذى تضمنه هذا الاداء فاما وقوع بجهل المالك والجهل اى جهل المالك لا يبطل الاداء
الصادر من الغاصب اذ علم المالك ليس من شرائط صحة الاداء كما ذكرنا وكفى بالجهل عارا
لانه تقيصة فان الرجل يعبره فوق تعبيره بقصان اعضائه فكيف يصلح عذرا في تبديل اقامة
الفرض اللازم وهو الرد الى المالك يعنى تسليم هذا العين الى المالك فرض على الغاصب وقد
اقى به بجهله بان هذا ملكه لا يصلح مبطلاله * الا ترى ان المغصوب لو كان عبدا فقال الغاصب
للمالك اعتق هذا العبد فقال اعتقه وهو لا يعلم انه عبده ينفذ عقده ولا يرجع على الغاصب

لانه ليس باداء مأمور
به لانه غرور اذ المرء
لا يحامي في العادات
عن مال غيره في
موضع الاباحة
والشرع لم يأمر
بالغرور فبطل الاداء
نفيا للغرور فصار
معنى الاداء لغواردا
لغرور قلنا نحن هذا
اداء حقيقة لانه عين
ماله وصل الى يده
ولو كان قاصرا اتم
بالهلاك فكيف لا يتم
وهو في الاصل كامل
فاما الخلل الذى ادعاه
فاما وقوع لجهله والجهل
لا يبطله وكفى بالجهل
عارا فكيف يكون
عذرا في تبديل اقامة
الفرض اللازم

بشيء وكذا البائع لو قال للشريء اعتق عبدي هذا وأشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم بانه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضاً ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذا هذا * وقوله والمادة المخالفة للديانة الصحيحة لغوجواب عن قوله المرء لا يتحامي في العادات عن مال الغير يعني العادة انما تعتبر اذا لم يكن مخالفة للديانة الصحيحة وقيد بالصحة احترازاً عن ديانات اهل الاهواء والمتشقة ونحوها فان العادة المخالفة لها يعتبر وما ذكرت من العادة مخالفة للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان لا يرغب في مال الغير وان يجب لاختيه المسلم ما يجب لنفسه قال عليه السلام * والذي نفسى بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لاختيه ما يحب لنفسه * فكما يكره ائلاف مال نفسه مع كونه مطلق التصرف فيه فكذلك ينبغي ان يكره ائلاف مال الغير * وروى عن بعض الكبار انه قال وقع حريق بالليل فخرجت انظر الى دكاني فقبل الى الحريق بعيد من دكاني فقلت الحمد لله ثم قلت في نفسى هب انك نجوت من البلاء الاتهم للمسلمين ما نتهم نفسك فاننا استغفر الله من قولى الحمد لله منذ ثلاثين سنة * واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة لهذه الديانة غير معتبرة فلا تصلح نافضة للاداء الموجود حقيقة في القضاء بمثل معقول في حقوق العباد قوله (كامل وقاصر) قيل هذا التقسيم يجرى في حقوق الله تعالى ايضاً فان قضاء الفائت بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاء ما مفرداً قضاء بمثل معقول قاصر كما في الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر * ويحتمل ان لا يجرى هذا التقسيم فيها لان صفة القصور في المثل انما تثبت اذا تحقق الوجوب في الصفة ليتمكن بفواتها قصور فيه كما في الاداء ولم يتحقق هنا لان وصف الجماعة ليس بلام في القضاء لان اللزوم فيه يبنى على صيرورة الواجب ديناً في الذمة وبعد الفوات لا يصير وصف الجماعة ديناً في الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لا غير بفوات هذا الوصف لا يمكن قصور في المثل بل القضاء مفرداً مثل كامل والقضاء بجماعة اكمل منه فكانت الاقسام بهذا الاعتبار ثلاثة عشر * وهذا بخلاف الاداء فان فوات هذا الوصف يوجب قصوراً فيه لانه ثبت له فيه شبه الوجوب من حيث انه سنة مؤكدة ولكن اثره يظهر في الفعل حتى سقط به التخيير بين الفعل والترك بترجح جانب الفعل على سبيل التأكيد دون صيرورته ديناً في الذمة لانه ليس بواجب حقيقة فله شبه الوجوب يثبت القصور في الاداء بفواته ولعدم الوجوب حقيقة لا يثبت في القضاء وهذا لان وصف الجماعة من الشعار فيلحق بالاداء الذي يبنى عن شدة الرعاية ويجوز ان يثبت له فيه شبه الوجوب دون القضاء الذي يبنى عن التقصير في الامثال ولهذا قيل كره قضاء الصلوات في المسجد علانية وانما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فاته غداً ليلة التعريس بجماعة لبقاء معنى الاداء من وجه بان ما بعد الطلوع الى الزوال له حكم ما قبل الطلوع في بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر وتدارك الورد الذي فاته بالليل كما جاءت به السنة وكان ينبغي ان يكره الجماعة في القضاء لما قلنا لانه لما كان مبني على الفائت

والعادة المخالفة
للهديانة الصحيحة على
مازعم لغولان عين
ماله وصل الى يده
اما القضاء بمثل
معقول فنوعان كامل
وقاصر اما الكامل
فالمثل صورة ومعنى
وهو الاصل في ضمان
العدوان

انتفت الكراهة كما اتفق شبه الوجوب وبقي الجواز بظاهر الحديث والله اعلم قوله (وفي باب القروض) انما عد الشيخ رد المثل في باب القروض من القضاء وفي باب الديون من الاداء لان رد عين ما قبض ممكن في القرض فيصح ان يجعل رده مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل فاما تسليم الدين فغير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه فكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فلهذا كان من اقسام الاداء (فان قيل) ينبغي ان يكون رد المثل في القرض قضاء يشبه الاداء لان بدل القرض في حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشيء بخنسه نسيئة ولهذا كان القرض في حكم الاعارة حتى لا يلزم فيه التأجيل عندنا بخلاف الديون (قلنا) بدل القرض غير المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء كذا قيل * والاولى ان يقال كونه شبهها بالاداء لا يمنع من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشرنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقبده بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض قوله (تحقيقا للجبر) جبر الكسر جبرا اى اصلحه * فالغاصب فوت على المغصوب منه ماله صورة ومعنى فالجبر التام ان يتداركه اداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل وهو المغصوب من كل وجه * فكان اى المثل صورة ومعنى * سابقا اى على المثل معنى وهو القيمة فلا يصر اليه الا عند تعذر رد الاصل صورة ومعنى * وهو مذهب عامة الفقهاء وقال نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المغصوب منه في العين والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه فيجب ايصال الدلية اليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالية ومالية الشيء عبارة عن قيمته * ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل قال الله تعالى * فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم * وتسمية الفعل الثانى اعتداء بطريق المقابلة مجازا كقوله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها * وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية قال عليه السلام * الخطئة بالخطئة مثل بمثل * الحديث فيجب رد المثل لارد القيمة * ولان المقصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك في المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعديل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدى الناس فمح يصر الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كذا في المبسوط قوله (فالقيمة فيما له مثل) كالمكيل والوزون والعدي المتقارب * اذا انقطع مثله اى عن ايدى الناس بان لا يوجد في الاسواق وهذا بالاتفاق * وفيما لا مثل له كالحوانات والثياب والعدييات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور * وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما معنى فلانها عدلا قيمة فكان اولى من الدراهم التى تقوت فيها المماثلة صورة * وروى ان عابشة رضى الله

وفي باب القروض تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه فكان سابقا اما المثل القاصر فالقيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله وفيما لا مثل له لان حق المستحق في الصورة والمعنى الا ان الحق في الصورة وقد فات للجبر عن القضاء به بقي المعنى

عنها كسرت قصعة لصفية رضى الله عنها ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها واستحسن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم * وروى ان اعرابيا اتى عثمان رضى الله عنه وقال ان بنى عمك عدوا على ابلى فقطعوا البانها واكلوا فصلانها الحديث الى ان قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ارى ان يأتى هذا واديه فيعطى ثمة ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضى به عثمان * وتمسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ما روى عن النبي عليه السلام من اعتق شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا نصيب على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم يقل يضمن مثله نصف عبد اخر وبان ضمان التعدي مبنى على المماثلة وهذه الاموال تتفاوت في المالاية خلقة فتعذر فيها رعاية الصورة اذ لو روعيت لفانت المماثلة معنى فوجب رعاية المعنى الذى لا تفاوت فيه وهو القيمة بخلاف المكيلات والموزونات لانها لا تتفاوت خلقة فامكن فيها رعاية الصورة والمعنى بوضوحه انه لو اشترى عشرة افقزة حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدا منها مرا بحة على درهم لعدم تفاوت الفقران وبمثله في العبيد لا يجوز للتفاوت الذى بينهم فلا يعرف قدر الواحد من الجملة قطعاً * واما حديث عايشة فتأويله ان الردكان على سبيل المروءة ومكارم الاخلاق لا على طريق الضمان فقد كانت القصعتان لرسول الله عليه السلام ويحتمل ان القصعة كانت من العدديات المتقاربة * واما حديث عثمان فقد كان ذلك على سبيل الصلح لا على طريق القضاء بالضمان لان التللف لم يكن عثمان والانسان غير مؤاخذ بجناية بنى عمه الا انه تبرع باداء مثل ذلك عن بنى عمه لفرط ميله الى اقاربه واتصا بهم به كذا في الاسرار والمبسوط قوله (ولهذا) اى ولكون المثل الكامل اصلا في الباب وسابقا على القاصر قال ابو حنيفة الى آخره * والمسئلة على وجوه اما ان كان القتل بعد البرء او قبله * واما ان كان القطع والقتل من شخص واحد او من شخصين * واما ان كانا خطئين او عديين او احدهما عبدا والآخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما جانيان على كل حال بالاتفاق * وكذا ان كان قبل البرء الا انه من شخص آخر * وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان احدهما عبدا والآخر خطأ * وان كانا خطئين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق * وان كانا عديين فهما جانيان عند ابى حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما * فتبين بما ذكرنا ان قوله قطع يدرجل مقيدا بالعمد اى قطعاً عبدا وان قوله ثم قتله عبدا مقيد بان يكون قبل البرء اى قتله عبدا قبل برء اليد * انه الضمير للشان اى الشان ان الولي يتخير ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبنى على المساواة في الفعل والمقصود بالفعل وفي القتل بدون القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولي بينهما ولا يمنع من القطع بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا رجة من

ولهذا قال ابو حنيفة
رضى الله عنه فبين
قطع يدرجل ثم قتله
عبدا انه يقطع ثم يقتل
ان شاء الولي لانه مثل
كامل واما القتل
المنفرد فمثل قاصر

الشرع علينا * وقال بل له ان يقتل وليس له ان يقطع لان القطع موقوف في حق الحكم على السراية فاذا سرى سقط حكمه في نفسه وصار قتلًا والفعل الثاني ههنا تمام لما توقف عليه القطع وتحقيق له بدليل ان حكمه حكم السراية بعينه فكانا جناية واحدة بخلاف ما اذا تخلل بينهما برء لان الجناية الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية انشاء جناية اخرى الاترى انهما لو كانا خطأين وتخلل برء بينهما تجب دية ونصف كما لو حلا بشخصين * وبخلاف ما اذا كان الجاني اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالسراية فعلا مضافا الى شخص آخر فلا يمكن جعل الثاني اتما للاول * وبخلاف ما اذا كان احدهما عدا والآخر خطأ لان صفة الفعل يختلف باختلاف الموجب لان باختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا يمكن جعل الثاني اتما للاول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل * وايضاح جميع ما ذكرنا في فصل الخطأ انه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب الادية واحدة فكذا ههنا وقتلنا هذا اى القتل بعد القطع قبل البرء * هكذا اى تحقيق لموجب القطع كما ذكرتم فكانا جناية واحدة ولكنه من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد * وقوله في باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب في باب القصاص جزاء الفعل فانما يقتل نفوس بنفس واحدة لتعدد الافعال بخلاف الخطأ فان الواجب فيه بدل الفاتت فان جاعة لو قتلوا واحدا خطأ لم تجب الادية واحدة وههنا قد تعدد الفعل فيحوز ان يتعدد الجزاء قوله الاترى انه يصلح ما حيا اثر القطع كما يصلح محققا يعنى ان القتل بعد القطع كما يصلح اتما للفعل الاول من وجه فكذلك يصلح ما حيا له بمنزلة البرء من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للسراية بعد فوات المحل والقتل بنفسه علة صالحة للحكم وهو انزهاق الروح فوق الاول لانه ليس بمؤد الى الانزهاق لاحالة بل الغالب فيه عدمه فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء الاترى ان القاتل لو كان غير القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة ولو كان محققا لاحالة لوجب القصاص عليهما ويؤيده قوله تعالى * وما اكل السبع الا ما ذكبت * جعل الذكاة قاطعة للسراية والاملاح المذكى بعد جرح السبع * ولهذا قلنا اذا رمى الى صيد تاركاً للتسمية عدا وجرحه ثم ادركه وذكاه حل فعلم ان الفعل الثاني يصلح ما حيا كما يصلح محققا فلهذا خيرناه بين الوجهين قوله (ولهذا قلنا) اى ولو لكون المثل الكامل اصلا في ضمان العدوان وسابقا على القاصر قلنا اذا انقطع المثل في المثلي يعتبر القيمة وقت القضاء عند ابي حنيفة رحمه الله لان التحول الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذ المثل هو الواجب في الذمة قبله وهو مطالب به حتى لو صبر الى مجيئ او انه كان له ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمة للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان المقصوب او المستهلك مما لا مثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابي حنيفة ولكنه غير مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته

وقالا بل يقتله ولا يقطعه لان القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع فصار امر الجناية يؤل الى القتل وقتلنا هذا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة في باب جزاء الفعل فلا الاترى ان القتل قد يصلح ما حيا اثر القطع كما يصلح محققا لانه علة مبتدأة صالحة للحكم فوق الاول فخيرناه بين الوجهين ولهذا لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند ابي حنيفة رضى الله عنه لان المثل القاصر لا يصير شروعا مع احتمال الاصل ولا يقطع الاحتمال

عند ذلك * و ابو يوسف رحمه الله يقول لما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له في وجوب اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل وذلك الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب * ومحمد رحمه الله يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك دينا في ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لا يوجب ضمانين ولكن المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا في المبسوط قوله (ولهذا لم يضمن منافع الاعيان الى آخره) اي ولكون المثل الكامل او القاصر شرطا في القضاء قلنا لا يضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمثل للمنافع لا كاملا ولا قاصرا * او معناه ولكون العجز مسقطا للضمان في حقوق العباد كما في حقوق الله تعالى فانه لو غصب زوجة انسان او ولده وهلك عنده لا يجب الضمان للعجز قلنا لا يضمن المنافع بالاتلاف للعجز عن تسليم المثل * واعلم بان المنافع لا يضمن بالغصب ولا بالاتلاف عندنا وقال الشافعي تضمن بهما وصورة الغصب ان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وصورة الاتلاف ان يستعملها بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت * ثم الخلاف في مسألة الغصب ليس بناء على الاصل المذكور بل هو بناء على الاختلاف في زوايد الغصب فانها ليست بمضمونة على الغاصب عندنا لان الغصب هو ازالة اليد المحقة باثبات يد المبطلة ولا يتصور الازالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذلك المنافع اذ هي زوائد تحدث في العين شيئا فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات اليد المبطلة وقد يتحقق ذلك في الزوائد فكذلك المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كاثبتت على العين * فاما الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل المذكور وهو القدرة على المثل وعده ما لا على اثبات اليد وازالتها الا ترى ان الزوائد تضمن بالاتلاف بلا خلاف فتحقق بما ذكرنا ان الشيخ انما قيد بقوله بالاتلاف احترازا عن الغصب وبقوله بطريق التعدي احترازا عن الاتلاف بالعقد كالاجارة والعارية * ثم منافع الحر مضمونة بالاتلاف عنده قولا واحدا حتى لو استسخر حرا واستعمله لزمه اجر المثل وغير مضمونة بالغصب في قول حتى لو استولى عليه وحبسه حتى تعطلت منافعه لا يلزمه شيء لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليه كشياب بدنه بخلاف العبد * وجه قول الشافعي رحمه الله في مسألة الاتلاف ان المنافع اموال متقومة فتضمن بالاتلاف كالايمان * وانما قلنا انها اموال بدليل الحقيقة والعرف والحكم * اما الحقيقة فلان المال غير الادمي خلق لمصالح الادمي والمنافع منا ومن غيرنا بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة في التحقيق تقوم بمنافع الاشياء لا بذواتها والذوات يصير متقومة ومالا بمنافعها اذ كل شيء لانفعة فيه لا يكون مالا فكيف يسقط حكم المالية والقوم عنها * واما العرف فلان الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجر والخانات انما بنيت للتجارة وقد يستأجر المرء جلة ويواجر متفرقا لا بتغاء الربح كما يشتري جلة ويبيع متفرقا * واما الحكم فلانها في الشرع عدت اموالا متقومة حتى صلحت مهورا وورد العقد عليها وضمت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة

الا بالقضاء ولهذا لا يضمن منافع الاعيان بالاتلاف بطريق التعدي لان العين ليس بمثل لها صورة ولا معنى اما الصورة فلا شك فيها واما المعنى فلان المنافع اذا وجدت كانت اعرضا لا تبقى زمانين وليس لما لا يبقى زمانين صفة تقوم لان تقوم لا يسبق الوجود وبعد الوجود تقوم لا يسبق الاحراز والافتناء والاعراض لا يقبل هذه الاوصاف

بالاجاع والعقد لا يجعل ماليس بمال مالا ولا ماليس بمقوم متقوما كورود العقد على الميتة والخروج اذا ثبت انها اموال متقومة وقد تحقق اتلافها لان الانتفاع بالشيء اتلاف لمنافعه تكون مضمونة عليه * ولعلنا رحمهم الله في نفى المماثلة بين المنفعة والعين طريقان * أحدهما نفىها بنفى المالية والتقوم عن المنفعة أصلا * وثانيهما بإثبات التفاوت في المالية بينهما * بيان الاول ان المنفعة ليست بمال ولا بمقومة فلا تضمن بالاتلاف بالمال كالميتة والخروج ذلك لان صفة المالية للشيء بالتمول والتحول عبارة عن صيانة الشيء * وإدخاله لوقت الحاجة لاعتنا الانتفاع بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنافع لا تنبثق وقتين بل كاتوجد تتلاشى فكيف يرد عليها التمول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان ومبناه لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف بأنه متقوم اذا المعدوم ليس بشيء وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز كالصيد والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فكيف يكون متقوما * ولا يقال المنافع توجد محرزة ضرورة احرازها قامت هي به * لا نأقول ان ذلك يوجب انها يكون محرزة للغاصب لا للغصوب منه * واحراز الغاصب لا يوجب الضمان عليه كافي زوايد الغصب ليست بمضمونة عندنا ولو كانت محرزة للغصوب منه فذلك لا يوجب الضمان ايضا لانه احراز ضمنى لا قصدى وذلك لا يوجب الضمان كالحشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف وان كان محرزا ضمنيا لاحراز الارض * وعلى هذا نقول الاتلاف لا يتصور في المنفعة ايضا لانه لا يحل المعدوم ولا يأتى مقترنا بالوجود لانه ضده فيمتنع الوجود وانما يأتى بعده وهي لا تبقى في الزمان الثاني ليحله الاتلاف واثبت الحكم بدون تحقق سببه لا يجوز * وبيان الثاني ان ضمان العدو ان مقدر بالمثل بالنص والمنافع وان كانت اموال متقومة فهي دون الاعيان في المالية فلا تضمن بالايعان كما لا تضمن الديون بالعين والردى بالجيد * وهذا لان المنفعة تقوم بالعين والعين تقوم بنفسها وما يقوم بغيره تبع له والتفاوت بين التبع والتبوع ظاهر * وكذا المنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى اوقاتا وبين ماتبقى وبين مالا تبقى تفاوت عظيم ثم من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثله اذ هو اسم اضافى كالاخ والعين لا تضمن في باب العدو ان بالمنفعة قط فعرفنا انه لا مماثلة بينهما * يوضحه ان المنفعة لا تضمن بالمنفعة عند الاتلاف حتى ان الحجر في خان واحد على تقطيع واحد لا يكون منفعة احدهما مثلا لمنفعة الاخرى عند الاتلاف بالاجاع مع ان المماثلة بين المنفعة والمنفعة اظهر منها بين العين والمنفعة فلان لا يضمن المنفعة بالعين وهي الدراهم والدنانير اولى فالشيخ رحمه الله اشار بقوله لان العين ليس بمثل لها الى اخره الى الطريق الاول وبقوله ولان التفاوت بين ما يبقى الى اخره الى الطريق الثاني قوله (الا ان ثبت احرازها) استثناء منقطع من قوله وليس لما لا يبقى صفة التقوم اى وليس لما لا يبقى صفة التقوم حقيقة الا ان ثبت احرازها شرعا بخلاف القياس فيقوم وهو في الحقيقة جواب سؤال مقدر وهو ان يقال قد ثبت لها صفة التقوم في باب العقد مع استحالة احرازها حقيقة لعدم بقائها زمانين فجاز

الآن ان ثبت احرازها
بولاية العقد حكما
شرعيا بناء على
جواز العقد فلا يثبت
في غير موضع العقد
بل يثبت التقوم في
حكم العقد خاصة
ولان التقوم في حكم
العقد ثبت لقيام العين
مقامها

ان يثبت لها هذه الصفة في الاتفاق ايضا سدا لباب العدوان فاجاب ان احرازها وتقومها في باب العقد انما ثبت غير معقول المعنى بناء على جواز العقد يعنى لما جاز العقد شرما يثبت الاحراز ضرورة بناء عليه فلا يثبت في غير موضع العقد * ولا يقال وقد ثبت التقوم لها في غير العقد ايضا كما اذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره يجب عليه نصف العقر لصاحبه * لانا نقول منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول على ما عرف فيكون الضمان في مقابلة العين حكما * ولانها انما تضمن بالعقر اذا كانت فيه شبهة العقد فاما اذا كان عدوانا محضا فلا يجب العقر وانما يجب الحد * وهذا الجواب يشير الى عدم صحة المقايسة بين العقد والاتلاف لكون الاصل غير معقول المعنى * وقوله ولان التقوم في حكم العقد ثبت بقيام العين مقامها جواب آخر عن هذا السؤال يعنى لما كان بالناس حاجة الى هذا العقد اقام الشرع العين المنفعة بهام مقام المنفعة في قبول العقد اذ لا بد له من محل الاترى انه لو اضاف العقد الى المنافع لا يصح بان قال آجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعة يثبت حكم العقد فيها فيثبت التقوم لها بهذا الطريق للضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في العدوان فتبقى الحقيقة معتبرة قوله (وهذا اصح) اعلم بان الشافعى رحمه الله جعل المنافع المدومة في باب الاجارة كالموجودة حكما لان العقود لا تصح الا مضافة الى محال احكامها والحكم وهو الملك انما يثبت في المنفعة دون الدار فلا بد من وجودها حال العقد اما حقيقة او تقديرًا من جهة الشرع ليكون الحكم في المقدر على مثال الحكم في المحقق فاتزل المنافع موجودة تحريًا لصحة العقد واعتبرت الاضافة الى الدار لانها محل المنفعة فصارت المنفعة بذكرها مذكورة لان باعتبارها حدثت لها عرضية الوجود وصار كالنطفة في الرحم يعطى لها حكم الولد الحى باعتبار العرضية * وعندنا عقد الاجارة مضاف الى العين التى هى محل حدوث المنافع خلفًا عن المنافع في حق كونها شرطًا للعقد لانه لا يثبت الحكم الا بالاضافة الى محل فصار وجود المحل شرطًا لصحة العقد وتعذر اعتبار هذا الشرط بحقيقته في بيع المنافع اذ لا وجود لها حالة العقد ولا بقاء لها بعد الوجود فاقنا الدار مقام المنفعة لصحة الاضافة ثم بعد ما وجد اللفظان المرتبطان وصارا علة لاثبات حكم بتأخر عملهما في اثبات الحكم وهو الملك الى حين وجود المنافع حقيقة ساعة فساعة * ومن اصحابنا من قال اللفظ الصادر منهما مضاف الى محل المنفعة صح كلاما وهو العقد منهما اذ العقد فعلهما ولا فعل يصدر منهما سوى ترتيب القبول على الايجاب ثم الانعقاد حكم الشرع يثبت وصف الكلامهما شرعا فجاز ان يقال العقد قد وجد منهما وذلك عبارة عن كلامين يترتب احدهما على الآخر فيحكم الشرع بالانعقاد عند حدوث المنافع ساعة فساعة كذا في اشارات الاسرار للشيخ الامام ابى الفضل الكرمالى رحمه الله * فعلى الطريقة الاولى يكون العقد منعقدا في حق العين والحكم ينفذ في المنفعة وعلى الطريقة الثانية يتعد على المنفعة لا على العين * فاذا عرفت هذا فنقول اجاب الشيخ من السؤال المقدر على معتقد الخصم او لا بقوله الا ان يثبت احرازها بولاية

وهذا اصح

العقد لان هذا الكلام يدل على ان العقد يد على المفعة ابتداء * ثم اجاب على مذهبه ثانيا بقوله ولان التقوم الى اخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح * ووجهه ان ما قاله الخصم قلب الحقيقة وهو جعل المعدم موجودا وما قلنا بقاء الامر على حقيقة وتأخير الحكم الى حين الوجود وانه قابل للتأخر والتراخي كما اذا اوصى بما يثمر نخيله بتأخر حكمه الى حين وجود الثمرة لانها تجعل موجودة * ولان اقامة السبب مقام المسبب في الشرع امر شائع كاقامة السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام اعتدال العقل وحدث الملك مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء فاما جعل المعدم موجودا فليس له في الشرع استمرار مثل استمرار ما ذكرنا فيكون ما قلنا اصح وقوله (الاترى ان ضمان العقد فاسدا كان او جائزا يجب بالتراضي جواب آخر عن ذلك السؤال المقدر بطريق التوضيح * وهذا الجواب يثبت وصفا مفارقا به يفسد القياس وصار كأنه قال لا يصح القياس لان التقوم ثبت غير معقول المعنى وان كان معقول المعنى ففي المقيس عليه وصف يفارق به المقيس وهو الرضاء لان الرضاء اثر في ايجاب اصل المال وفضله فيجب الاجر بالتراضي فاما ضمان العدوان فبنى على اوصاف العين والرجوع الى اوصاف المحل يوجب عدم الضمان ههنا فصار هذا القياس كما قيل مس الفرج حدث كما اذا مس وبال * والقرض من اراده هو الجواب عن العقد الفاسد لان ما ذكر اولا انما يصلح جوابا عن العقد الصحيح لا عن الفاسد لان اثبات التقوم بطريق الضرورة انما يكون في العقد الجائر دون الفاسد فيلزم منه ان لا يتقوم المنافع فيه كافي الاتلاف والغصب فاما اثبات التقوم والتزام المال بطريق التراضي فوجود في العقد الصحيح والفساد بخلاف الاتلاف والغصب * ثم الانفصال عن لزوم العقد الفاسد على ما ذكرناه ولا هو ان التقوم لما ظهر في حق العقد لا يميز فيه بين الصحيح والفساد بل يؤخذ حكم الفاسد من الصحيح ولا يجعل الفاسد بنفسه اصلا قوله (ولان التفاوت) قد ذكرنا ان التفاوت بين العين والمنفعة من وجهين أحدهما ان العين تبقى والمنفعة لا تبقى وثانيهما ان المنفعة تقوم بالعين لكونها عرضا والعين تقوم بنفسها فجمع الشيخ بين الوجهين بقوله بين ما تبقى وتقوم العرض به وبين العرض القائم به اى العرض الذى لا يبقى وهو مع ذلك قائم بغيره قوله (تفاوت فاحش) قال الشافعي رحمه الله التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من ايجاب الضمان بعد المساواة في الوجود كما اذا اتلف ما يتسارع اليه الفساد نحو الجمد والبطيخ فانه تضمن الدراهم ولا مساواة بينهما في البقاء لان الدراهم يبقى ازمنة كثيرة والجمد ونحوه لا يبقى فكذا التفاوت الذى بين العين والمنفعة في البقاء لا يمنع من وجوب الضمان لتساويهما في اصل الوجود * فاجاب الشيخ بان التفاوت بينهما فاحش لا يبقى معه المساواة بينهما فنع من ايجاب الضمان * وهذا لان المائلة انما تعتبر في المعنى الذى بنى عليه الضمان وهو المالية لا في كل معنى فان الدراهم مثل الخيوان في المالية لا غير وههنا التفاوت في نفس المالية لما ذكرنا ان مالية المنافع لا تساوى مالية الاعيان لانها لا تقبل البقاء المالية صفة للوجود فاذا كان

الاترى ان ضمان
العقد فاسدا كان او
جائزا يجب بالتراضي
فوجب بناء التقوم
على التراضي وضمن
العدوان يعتمد
اوصاف العين
والرجوع اليها يمنع
التقوم على ما عرف
ولان التفاوت بين
ما يبقى وتقوم العرض
به وبين العرض
القائم به تفاوت
فاحش فلم يصلح مثاله
معنى بحكم الشرع
في العدوان بخلاف
ضمنان العقود لان
العقود مشروعة
فثبتت على الوسم
والتراضي

الموجود غير قابل للبقاء كيف يكون معنى المالية فيهما مثل معنى المالية في الاعيان فاشبه التفاوت بين العين والدين بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لانه يبقى زمانين وازمنة كثيرة الا ان الدراهم اكثر بقاء منه ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان وهذا لان المساواة بين المثلث وبدله انما يشترط حال وجوب الضمان لانها حال اقامة احدهما مقام الآخر فيجب ان يكون كل واحد منهما موصوفاً بالبقاء ليصح المقابلة بوجود المساواة فاما البقاء بعد الاقامة فليست من موجب الغصب والعدوان فلهذا لا يمنع التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان قوله (باعتبار الحاجة اليها) (فان قيل) الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا سدا لباب العدوان اذ في اعتباره افتتاح باب الظلم وتضيق الامر على الناس (قلنا) ليس الامر كما زعمت فان مساس الحاجة فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهى عنه وسيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التعزير والحبس فانه ذكر في الميسر وعندنا بائثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لم يضمن شيئا (فان قيل) في اعتبار هذا التفاوت ابطال حق المالك اصلا وفي اهداره واجاب الضمان ابطال حق الغاصب وصفا فكان ترجيح حق صاحب الاصل اولى كيف وانه مظلوم والغاصب ظالم والحق للبئس بالظالم اولى (قلنا) حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز تقويته عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل وانما يجوز استيفاء الضمان منه على طريق الانتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يترجح حق المصوب منه على الغاصب * واما قوله حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لان حق المالك لا يفوت بل يتأخر الى دار الجزاء لتعذر الاستيفاء نحو حق الشتم والاذى فاما حق الغاصب في الوصف فيبطل اصلا لانه يستحق عليه بقضاء القاضي وما يستحق بالقضاء الذي هو حجة الشرع لا توصل اليه في دار الآخرة فكان تأخر الاصل اهون من ابطال الوصف * يوضح ما ذكرنا اننا لو اوجبنا عليه زيادة على ما تلف كان ظلما مضافا الى الشرع لان الموجب هو الشرع وذلك لا يجوز واذا لم يوجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة في حقنا وهي اننا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم * وقوله الا ترى توضيح لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت ودليل عليه * وتقديره وسقط اعتبار هذا التفاوت لانه لو لم يسقط وبقي معتبرا لادى الى ابطال العقود اصلا قوله (يبطلها اصلا) اي العقود لانها شرعت للاسترباح ولا يحصل ذلك الا بالتفاوت بين البذل والمبدل فان البائع يرى خيرية في الثمن نظرا الى جانبه والمشتري كذلك في جانب المبيع فيتبايعان طلبا للفضل الذي رأى كل واحد منهما في مال صاحبه ولا كذلك في باب العدوان لما ذكر * وقد اوردت هذه المسئلة في بعض النسخ بطريق آخر فلا بد من شرحه ايضا فقول قوله وليس الى التقويم حاجة اذا الاستبدال صحيح من غير التقويم معناه انها قد تقومت في باب العقود لا بطريق الضرورة اذ هي تدفع بالاستبدال من غير تقويم كما في الخلع والعنق على مال والصلح عن دم

باعتبار الحاجة اليها
وسقط اعتبار هذا
التفاوت الا ترى ان
اعتبار هذا التفاوت
في ضمان العقود يبطلها
اصلا واعتباره في
ضمان العدوان لا
يبطله اصلا بل
يؤخره الى دار
الجزاء لانه يبطل حكما
لجزائه لالعدمه في
نفسه واهدار
التفاوت يوجب
ضررا لازما للغاصب
في الدنيا والآخرة
ولم يحصل التمييز بين
الجزاء والفساد لان
ذلك يؤدي الى
الخرج فلم يعتبر فيما
شرع ضرورة

العمد ولما تقوّمت فيه من غير ضرورة عرفنا انه هو الاصل فيها فثبت تقوّمها في ضمان
العدوان ايضا * ثم اجاب عنه فقال ان القياس يأبى ثبوت تقوّمها لما مر من الدلائل ولكنها
تقوّمت بالنص في العقد بخلاف القياس وان لم الى التقوم حاجة فقتصر على مورد النص
لكونه غير معقول المعنى قوله (وانما قلنا ذلك) اى بان التقوم ثبت نصا بخلاف القياس
لان الله تعالى شرع ابتغاء الابضاع بالمال المتقوم بقوله عز ذكره ان تبغوا باء والكتم والاموال
انما تضاف اليها بواسطة الاحراز الذي به يثبت التقوم للاموال فثبت ان الابتغاء بالمال المتقوم *
ثم هذا النص يقتضى ان لا يكون الابتغاء بالمال لان معناه والله اعلم واحل لكم ما وراء ذلكم
بشرط ان تبغوا باء موالكم والشروط لا وجود له بدون الشرط والشرع جواز الابتغاء
بالمنافع فانه اذا تزوج امرأة على رعى غنما سنة جاز قال تعالى اخبارا عن شعيب عليه السلام * على
ان تأجرني ثمانى حجج * فعرنا ضرورة ان المنافع في العقد اموال متقومة حيث صح الابتغاء بها *
وبطلت المقايسة لانه قياس مع الفارق على ما بيناه * ولا يثبت شئ من ذلك بالعدوان
يعنى لا يثبت به اصل المال ولا فضله فانه اذا اتلف جلد مائة لا يجب عليه شئ ولو اتلف
ثوب انسان لم يجب عليه اكثر من قيمته فعلم انه لا اثر للعدوان في ايجاب اصل ولا فضل والله
اعلم قوله (لان المال ليس بمثل للنفس صورة) وهذا ظاهر اذ لا مماثلة بين الآدمي
والابل او الدراهم صورة * ولا معنى لان الآدمي ماله مبتذل لاسواءه والمال مملوك مبتذل
له ولا تساوى بين المالك والمملوك بل هما على التضاد في الدرجة هذا في الدرجة العليا وذلك
في الدرجة السفلى * ولان معنى المال هو ما خلق المال له من اقامة المصالح به ومعنى الآدمي
هو ما خلق له من عبادة ربه والخلافة في ارضه لا اقامة حقوقه وتحمل امانته ولا مشابهة بين
العينين ولان المال جعل مثل مال آخر يخالفه صورة بتساويهما في قدر المالية لا غير وهذا
التلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما منسدا * ولان المثل معنى عبارة عن قيمة الشئ
وهى عبارة عن قدر ماله بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشئ مالا لم يكن له قيمة كذا في
الاسرار قوله (ولهذا قلنا) اى ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس قلنا المال
غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود * وانما قيد بقوله مثلا لان المال بطريق
الصالح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق * وبيان هذا ان موجب العمد القود على التعيين
عندنا لا يعدل عنه الى المال الاصلح وهو احد قولى الشافعى وفي قوله الآخر موجب
القود والدية والخيار الى الولى في التعيين لقوله عليه السلام * من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين
ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية * فهذا تنصيص على ان كل واحد منهما موجب القتل
وان الولى مخير بينهما * ولان وجوب المال هو الاصل في القتل شرع لجبر حق المقتول
فيما فات عليه بدليل حالة الخطأ فان القوات عليه في الوجهين يقع على نمط واحد الا ترى
انه ينفع به يقضى به ديونه وتنفذ وصاياه اما القصاص فانهما ينفع به الوارث اذا التشى
يحصل له ولهذا كان المقتول شهيدا في العمد دون الخطاء لان نفع القصاص لا يعود اليه بخلاف

واما القضاء بمثل غير
معقول فهو كغير
المال المتقوم اذا
ضمن بالمال المتقوم
كان مثلا غير معقول
مثل النفس تضمن
بالمال لان المال ليس
بمثل للنفس لا صورة
ولا معنى لان الآدمي
ماله والمال مملوك
فلا تشابهان بوجه
ولهذا قلنا ان المال غير
مشروع مثلا عند
احتمال القصاص
لان القصاص مثل
الاول صورة ومعنى
وهو الى الاحياء
الذى هو المقصود
اقرب فلم يحز ان
يزاحه ما ليس بمثل

نفع الخطاء الا ان الشرع اوجب القصاص ضمانا زائدا لمعنى الانتقام وتشفي الصدر نظرا للولى وبقاء للحياة فشرعه لا ينفي الضمان الاصلى لكنه تعذر الجمع بينهما لأن كل واحد منهما يجب حقا للعبد حتى يعمل فيه اسقاطه ويرث عنه ولا يجوز الجمع بين الحقين لمستحق واحد بمقابلة محل واحد فابتدأ الجمع بينهما على سبيل التخيير * ولنا انه ان تلف مضمونا فيقتيد ضمانه بالمثل ما يمكن كاتلاف المال وتقويت حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والمال ليس بمثل للتلف لما ذكرنا والقصاص مثل له * صورة لانه قتل وافاته حياة كالاول * ومعنى لان المقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثاني فى معنى الانتقام كالاول وهذا سمي قصاصا وفيه مقابلة النفس بالنفس كما قال تعالى * وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * فمع القدرة على المثل الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الا ترى ان الصوم لا يجوز قضاؤه بالفدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا (فان قيل) كان المال ليس بمثل للقصاص او النفس فكذا القتل ليس بمثل للقطع مع القتل فيما تقدم فينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل مع القدرة على القطع والقتل (قلنا) المال ليس بمثل للنفس صورة ولا معنى فاما القتل فمثل للقطع صورة ومعنى ومثل للقطع معنى لا صورة فلماذا النوع من المماثلة كان الواجب فى الابتداء احدهما اما الجمع او الاقتصار فلا يكون الاقتصار انتقالا عن الواجب الاصلى مع القدرة على استيفائه الى خلفه بخلاف الدية فى القتل العمد لانها لو وجبت كانت خلفا عن القصاص لانه الواجب الاصلى دون الدية التى لا مائة بينها وبين الفاتت بوجه فيكون اختيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه * ولان الاقتصار بمنزلة استيفاء بعض الحق واسقاط الباقي ولهذا جاز الاقتصار بالاجاع قوله (وهو) اى القصاص الى الاحياء الذى هو المقصود من شرعية الضمان اقرب * بيانه ان الاول افات حياة فيكون المثل القائم مقامه ما يجبر به الفاتت وانما يحصل ذلك باتلاف حياة تحصل به حياة للولى القائم مقام القتل وذلك فى القصاص دون ايجاب المال لان افاته الحياة مضمونة بما تقوم مقامها وانما تقوم مقام الحياة حياة اخرى لا مال اذ كل الدنيا لا يسوى بحياة ساعة وقد نص الله تعالى على ان فى القصاص حياة لنا وذلك فى شرعيته واستيفائه اما الاول فلان من قصد قتل عدوه وتفكر انه يقتص منه فانه ينزجر عن ذلك فيكون القصاص حياة لهما جميعا فلى هذا يكون الخطاب لكافة الناس واما الثانى فلان من قتل انسانا بصير حرا على اولياء القتل خوفا على نفسه وهم يخافونه لانه يستعين عليهم بغيره على ما عليه عادات المتغلبة فتى قتلوه قصاصا اندفع عنهم الشر والهلاك وبقيت حيوتهم وعلى هذا يكون الخطاب للورثة والله تعالى سمي دفع الهلاك من الحى احياء قال تعالى ومن احيائها فكنا احياء الناس جميعا * فيكون فى القصاص حياة اولاده وفى حيوتهم حياة لان بقاء الرجل بقاء ولده من طريق المعنى ولهذا يسعى لولده كما يسعى لنفسه فثبت ان القصاص الى الاحياء اقرب * وانما قال اقرب لان المال نوع قرب الى المقصود اذ بوجوده قد يمنع القاتل عن القتل واستيفائه قد يمنع الولى عن انتقام لكنه دون القصاص فى هذا المعنى فلماذا كان القصاص

أقرب الى المقصود قوله (وانما شرع المال) جواب عما قال الشافعي ان المال مثل النفس
بدليل حالة الخطاء فقال انما شرع المال في تلك الحالة لاجل صيانة الدم عن الهدر فانه عظيم
الخطر وتعذر ايجاب القصاص لا بطريق انه مثل * وتحقيقه ان القصاص نهاية في العقوبات
المعجلة في الدنيا فلا يجوز مؤاخذة الخاطي به لكونه معذورا فيد ونفس المقتول محترمة لا يسقط
حرمتهما بعذر الخاطي فوجب صيانتها عن الهدر فوجب الشرع المال في حالة الخطأ لصيانة
النفس المحترمة عن الاهدار لا بطريق انه مثل كما اوجب الفدية على الشيخ الفاني عند
وقوع اليأس له عن الصوم وذلك لا يدل على ان الاطعام مثل الصوم * فيكون في ايجاب المال
منة على القاتل بان سلبت له نفسه به مع انه قتل نفسا معصومة ومنة على المقتول بان
لم يهدر حقه بايجاب شيء يقضي به حوائجه او حوائج ورثته مع ان القاتل معذور * واذ اثبت
هذا في الخطأ في كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء
المحل لمعنى في المحل يجب المال ايضا لان المخصوص من القياس بالنص يلحقه ما يكون في
معناه من كل وجه فالاب اذا قتل ابنه عدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص بحرمة الابوة
واذا عفا احد الشريكين يجب للأخر المال لانه تعذر عليه استيفاء القصاص لمعنى للقاتل
وهو انه حي بعض نفسه بعفو الشريك فكان ذلك في معنى الخطأ فوجب المال للأخر بخلاف
ما اذا مات من عليه القصاص لانه تعذر الاستيفاء لفوات المحل فلا يكون في معنى الخاطي *
وفي لفظ الشيخ اشارة الى ما ذكرنا حيث قال وانما شرع عند عدم المثل ولم يبق في حالة الخطاء
اذ وجوب المال ليس مختصا بحالة الخطأ بل هو ثابت في غيره من الصور كما ذكرنا فلماذا
قال عند عدم المثل ليكون شاملا للصور جمع قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان ما ليس
بمال لا يكون المال مثاله فلا يجوز ان يضمن به قلنا اذا شهد الشهود على رجل بالعفو عن
القصاص ثم رجعوا بعد القضاء به لم يضمنوا لولى القصاص شيئا وقال الشافعي رحمه الله
يضمنون الدية له * وكذا اذا قتل من عليه القصاص انسان اخر لا يضمن لولى القصاص شيئا
وما ذكرهنا يدل على ان عنده يضمن لولى القصاص الدية كالشاهد * ورأيت في التهذيب
ولو وجب القصاص على رجل فقتله اجنبى يجب عليه القصاص لورثته وحق من له
القصاص في تركته ولو عفا وارثه عن القصاص على الدية فالدية للوارث كالقصاص وحق
من له القصاص في تركته فهذا يدل على ان الاجنبى لا يضمن عنده شيئا لولى القصاص كما
هو مذهبنا وكذا ذكره في الاسرار ايضا * وسنذكر الفرق له على تقدير الوفاق وقوله
(او يقتل القاتل) اضافة المصدر الى المفعول * له ان القصاص ملك متقوم لولى الاترى ان
القاتل اذا صالح في مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع المال وقد اتلفوا عليه ذلك
بشهادتهم فيضمنون عند الرجوع وان لم يكن مالا كما تضمن النفس بالاتلاف حالة الخطأ وكذا
القاتل اتلف عليه حقه المقوم فيضمن * وان لم يضمن عنده كما هو المذكور في التهذيب
والاسرار فالفرق له ان القاتل انما اتلفه ضمنا لا تلافى المحل لا قصدا اليه فلا يضمن بخلاف

وانما شرع عند عدم
المثل صيانة للدم عن
الهدر ومنة على القاتل
بان سلبت له نفسه
وللقتيل بان لم يهدر
حقه ولهذا قلنا نحن
خلافًا للشافعي ان
القصاص لا يضمن
لوليه بالشهادة الباطلة
على العفو او يقتل
القاتل لان القصاص
ليس بتقوم فلم يكن له
مثل صورة ومعنى

الشاهد فانه ائلفه قصدا اليه وهذا لان ملك القصاص ضروري فيظهر في حق الولي من حيث تطرقه الى الاستيفاء دون المملوك عليه حتى لم يصر المحل مملوكا له فلا يظهر في حق القتل اليه اشير في الاسرار * ولنا ان المتلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته في حق الاستيفاء وشرعيته لمعنى الاحياء فلا يكون المال مثاله الا ان القاتل انما يلتزم في الصلح الدية بمقابلة ما هو من اصول حوايجه فهو محتاج الى هذا الصلح لبقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال قوله (وانما شرعت الدية) جواب عن الخطأ الذي هو المقيس عليه للمخصم فقال لا يجوز القياس على الخطأ لان وجوب المال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر وانه خطر المحل وما في الشهادة اراقة دم ليصان بالضمان بل فيها ابطال ملك القصاص باثبات العفو والعفو مندوب اليه فيكون اهداره جائزا بهذا الطريق وهو العفو بل حسنا لقوله تعالى * ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور * ولان القصاص حيوة حكما وفي العفو حيوة حقيقة فلا يمكن ايجاب الضمان لمعنى الصيانة وصار كائن الشهود اثنا عليه بفعل مندوب * والمراد من الاهدار ههنا عدم ايجاب شئ من المال بمقابلته قوله (ولهذا اى ولما بينا ان ما ليس بمال) متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان بالتطليقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمننا شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يضمنان للزوج مهر مثلها وذلك ان قتل رجل منكوحه رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج * وكذلك لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم يفرم للزوج شيئا عندنا وعندنا مهر المثل عليها كذا في المبسوط * وذكر في اشارات الاسرار للشيخ ابي الفضل الكرماني رحمه الله في مسألة رجوع شهود الطلاق بعد الدخول في جانب الشافعي ولا يلزم المرأة اذا ارتدت بعد الدخول لا يضمن للزوج شيئا وقد فوتت عليه الملك بالردة كما فوت الشاهد بالشهادة لان الردة تؤثر في تغيير الاعتقاد لا في النكاح قصدا والشاهد ائلف بالشهادة قصدا * فهذا يخالف ما ذكر في المبسوط عن الشافعي في مسألة الردة فيحمل على ان له في مسألة الردة قولين * وذكر في التهذيب ان وجدت الردة بعد الدخول فقد استقر مهرها بالدخول فلا يسقط بالردة وان وجدت قبل الدخول نظر فان ارتدت المرأة سقط مهرها لان الفسخ من قبلها وان ارتدت الزوج فعليه نصف المهر * وهذا يؤيد ما ذكره ابو الفضل * تمسك الشافعي رحمه الله بان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوته فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت فن ضرورة تقومه في احدي الحالتين تقومه في الحالة الاخرى بملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر ويوجب بالفاسد قيمته كافي الاعيان الا ترى ان الزوج لو خالعا على مال يجوز وما لم يكن متقوما لا يصير متقوما بالعقد كخبر الميتة وانما المعاوضة لاقامة المسمى من المال مقام اصل القيمة بتراضيهما * ولنا ان ملك النكاح ليس

وانما شرعت الدية
صيانة للدم عن الهدر
والعفو عن القصاص
مندوب اليه فكان
جائزا ان يهدر بل
حسنا ولهذا قلنا ان
ملك النكاح لا يضمن
بالشهادة بالطلاق بعد
الدخول وبقتل
المنكوحه وجردها
لانه ليس بمال متقوم

بمال متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا بمائلة بينهما صورة
ولا معنى لان معنى الشئ ما شرع او خلق ذلك الشئ له وملك النكاح شرع للسكن
والازدواج واقامة حكم الله تعالى في النسل وبقاء العالم والمال خلق بذلة لاقامة المصالح فاني
بمثالان * ولان ملك النكاح في حكم جزء من الادعي بمعنى تفريع الادعي منه فكان معتبرا به
معنى وانه خلق مالاك المال والمال خلق بذلة لمالكه فكيف يتشابهان قوله (وانما
تقوم بالمال بضع المرأة) جواب عما استدلل به الشافعي انه متقوم بثوابه يقوم زوالا فاني انما المتقوم
عند اثبوت بضع المرأة لا الملك الوارد عليه ولا يلزم من تقومه تقوم الملك لان ذلك لاظهار
خطر ذلك المحل ليكون مصو ناعن الابتذال ولا يملك مجانا فان ما يملكه المرء مجانا لا يعظم خطره
عنده وذلك محل له خطر مثل خطر النفوس لان النسل يحصل منه فاما الملك الوارد عليه فليس
بذئ خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض * ولا يقال عدم توفقه
على هذه المقدمات حالة الابطال لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة فانه لو اتلف ماله
المتقوم بلا شهادة بان يأكله او يلقيه في البحر صح ومعه هذا لو اتلفه عليه انسان ضمن * لانا
نقول انما ضمن ثمة باعتبار مملوكه الذي هو متقوم في ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه وقدينا
انه ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن قوله (ولهذا) اي ولان تقوم البضع لاظهار خطره *
لم يجعل له اي لبضع حكم تقوم * عند الزوال اي عند خروجه عن ملك الزوج او عند
زوال ملك الزوج عنه لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه باثبات
الملك فاما عند زوال الاستيلاء عنه والطلاق فلا ولهذا لزوج الاب الصغير بماله يصح ولو
خالع ابنته الصغيرة بماله من زوجها لم يصح قوله (ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل
الدخول) جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة
على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت
انه متقوم عند الزوال ايضا فقال الشيخ لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع فقيمه
مهر المثل تاما ولا يقر موته بل يقرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير او
اكثر منه بكثير فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقر كما في مال اشتراه الانسان
لا يعتبر الثمن عند الاتلاف * وهذا القدر يكفي جوابا عن النقص * ثم بين وجه لزوم
نصف المسمى فقال لكن المسمى الى اخره * ويسان ان عود المعقود عليه اليه بوقوع
الفرقة قبل الدخول مسقط لجميع الصداق اذا لم يكن الفرقه مضافة الى الزوج ولم تكن بانتهاء
النكاح فهم باضافة الفرقه اليه منعوا العلة المسقطه من ان تعمل عملها في النصف فكانهم الزموا
الزوج ذلك النصف بشهادتهم او كانهم فوتوا به في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع
فكانوا بمنزلة الغاصبين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع * ولا يلزم عليه ان الابن اذا
اكره امرأة ابيه حتى زنى بها قبل الدخول يفرم الاب نصف المهر ويرجع به على الابن ولم
يوجد منه ما نصير الفرقه به مضافة الى الاب * لانا نقول هو باكرهه اياها منع صيرورة

وانما يقوم بالمال بضع
المرأة تعظيماً لخطره
وانما الخطر للمملوك
فاما الملك الوارد عليه
فلا حتى صح ابطاله بغير
شهود ولا ولي ولهذا
لم يجعل له حكم التقوم
عند الزوال لانه ليس
يتعرض له بالاستيلاء
بل اطلاقه ولا يلزم
الشهادة بالطلاق قبل
الدخول فانها عند
الرجوع يوجب
ضمان نصف المهر
لان ذلك لم يجب قيمة
لبضع الآتري انه
لم يجب مهر المثل تاما

الفرقة مضافة اليها واذما وجب نصف الصداق على الاب فكانه ان مده ذلك او قصر يده عنه
فلذلك يضمن * وهذا الجواب هو مختار المتأخرين * وعبارة المتقدمين فيه ان المهر قبل
الدخول على شرف السقوط فان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله او قبلت ابن الزوج يسقط
عنه كل المهر فالشهود بشهادتهم كدوا ما كان على شرف السقوط فكانهم الزموا ذلك فلماذا
ضمنوا * ولكنهم قالوا لانسلم التأكد بل المهر كله وجب متأكدا بنفس العقد لانه لم يبق بعده
الا الوطى الذى جرى مجرى القبض وهذا العقد لا يتعلق تمامه بالقبض على ما عرف *
ولئن سلمنا التأكد فلانسلم ان تأكدوا الواجب سبب للضمان الا ترى ان الشاهدين لو شهدا على
الواهب يأخذ العوض حتى ابطال القاضى عليه حق الرجوع ثم رجعا وقد هلكت الهبة
لم يضمنوا للواهب شيئا وقد اكذبوا ثبوت العوض حكم زوال ملكه ولم يجر مجرى الازالة ابتداء
كذا فى الاسرار * ولما كان جواب المتأخرين اقرب الى التحقيق اختار الشيخ قوله (كما
قال الشافعى) متصل بقوله تاما كاملا لا بقوله قيمة للبضع على ما ظنه البعض فان عند الشافعى
اذا كان ما ذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل قولا واحدا وان كان قبل
الدخول فكذلك فى رواية المزنى عنه * وفى رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف مهر المثل لان
الزوج لم يغرم لها الا نصف المسمى وقد عاد اليه نصفه الا ترى انهما لو شهدا بالقالة ثم رجعا لم
يغرم شيئا لانهم ان اخرجوا السلعة عن ملك المشتري فقد رد اليه الثمن * والاصح هو الاول لانهم
اتلفوا جميع البضع فيجب عليهم جميع بدله ولا اعتبار بما غرم الا ترى انه يرجع بمهر المثل
وان غرم المسمى سواء كان مهر المثل اقل من المسمى او اكثر وكذا لو ابرأته عن الصداق يرجع
بمهر المثل على الشهود وان لم يغرم شيئا كذا فى التهذيب * فالشيخ بقوله تاما كاملا كما قال
الشافعى اشار الى هذا المذهب قوله (فئل رجل تزوج امرأة على عبد) اذا تزوج
امرأة على عبد مطلق وجب الوسط عندنا ان اتاها بالعين اجبرت على القبول وان اتاها
بالقيمة اجبرت على القبول * وعند الشافعى رحمه الله لا يصح التسمية فيجب مهر المثل لان
النكاح عقد معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بعقدا معاوضة فكذا بالنكاح
وهذا لان المقصود بالمسمى مهرها والمالية وبمجرد ذكر العبد لا يصير المالية معلومة فلا يصح
التزامه بعقد المعاوضة لبقاء الجهالة فيه الا ترى انه لو سمي ثوبا او دابة او دارا لم يصح التسمية
فكذا اذا سمي عبدا * ولنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان يثبت دينه
فى الذمة مطلقا فى مبادلة ما ليس بمال بما لا ترى ان الشرع اوجب فى الدية مائة من الأبل
واوجب فى الجنين غرة عبدا او امة فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينه فى الذمة عوضا عما
ليس بمال فكذلك يثبت شرط او هذا لان المهر باعتبار المالية مال وجب ابتداء والجهالة
المستدركة فى التزام المال ابتداء لا يمنع صحته كفى الاقرار فان من اقر لانيان بعد صح اقراره
ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فوجب الشرع الوسط نظرا
لهمما كفى الزكوات اوجب الوسط نظرا للفقراء وارباب الاموال * وهذا بخلاف تسميته

كما قال الشافعى لكن
المسمى الواجب بالعقد
لا يستحق تسليمه عند
سقوط تسليم البضع
فلما اوجبوا عليه تسليم
النصف مع فوات
تسليم البضع كان
قصر اليد عن ذلك
المال فاشبه الغصب
فاما القضاء الذى فى
حكم الاداء فئل رجل
تزوج امرأة على
عبد بغير عينه انه اذا
ادى القيمة اجبرت
على القبول وقيمة
الشيء قضاء له لا محالة
انما يصار اليها عند
العجز عن تسليم
الاصل وهذا الاصل
لما كان مجهولا من
وجه ومعلوما من
وجه صح تسليمه من
وجه واحتمل العجز
فان ادى صح وان
اختار جانب العجز
وجبت قيمته

الثوب او الدابة لان الجهالة فيهما جهالة الجنس لانه يشتمل على اجناس مختلفة ومعنى كل جنس يعدم في الجنس الآخر فلا يتحمل فاما العبد فهو نافع لعلوم الجنس ولكنه مجهول الوصف وهى جهالة بسيرة فتتحمل فيما بين على المساحة وهو النكاح دون ما بين على المضايقة وهو البيع * واذا ثبت ان الواجب هو الوسط فاذا اتى به اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب * ولو اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولهذا لا يجب القيمة الا عند العجز عن تسليم الاصل ولكن هذا الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوما باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبدا له بعينه * واحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكنه تسليم المجهول فيجب القيمة بهذا الاعتبار كما اذا سمي عبد الغير او سمي عبد نفسه فابق ثم لما كان الاصل وهو العبد المسمى لا يتحقق اداؤه لجهالة وصفه * الا بتعيينه اى بتعيين الاصل وهو المسمى وهو اضافة المصدر الى المفعول * ولا تعيين الا بالتقويم * صار التقويم اى القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هى بهذا الاعتبار قبل العبد الذى يقضى به فكان تسليمها من هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله * فصارت القيمة مزاجحة للمسمى اى مساوية له فى الوجوب لانها صارت اصلا فى الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشئتين فلهذا ينجيز الزوج * وانما ينجيز هو دون المرأة لان اعتبار القيمة انما وجب لامكان التسليم وهو عليه دون المرأة بخلاف العبد المعين او المكبل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل (فان قيل) فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك بوجوب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذا كمال الشافعي رحمه الله الا ترى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى (قلنا) انما يفسد التسمية فى المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهى مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لا بد من اختلاف يقع بين المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال على عبد فقد صححت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم تجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يتمكن منه الا بمعرفتها ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة تجب وينتصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا فى الاسرار قوله (ومن قضية الشرع) اى ومن حكم الشريعة * فى هذا الباب اى باب الامر * ان حكم الامر اى المأمور به بوصف بالحسن * والمعنى ان ثبوت الحسن للمأمور به من قضايا الشرع لا من قضايا اللغة لان هذا الصيغة يتحقق فى القبح كالكفر والسفء والعبث كما يتحقق فى الحسن الا ترى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنا والسرقه

ولما كان الاصل لا يتحقق اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم صار التقويم اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاجحة للمسمى بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة والله اعلم ومن قضية الشرع فى هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن

والقتل بغير حق كان أمرا حقيقيا حتى إذا خالفه المأمور ولم يأت بما أمر به يقال خالف أمر
السلطان * ثم اختلف ان الحسن من موجبات الامرام من مدلولاته فعندنا هو من مدلولات
الامر وعند الاشعرية واصحاب الحديث هو من موجباته * وهو بناء على ان الحسن والقبح
في الافعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندهم لاحظه في ذلك وانما يعرف
بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لان الامر دليل ومعرف على حسن سبق
ثبوته بالعقل * وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان واصل
العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما
لم يعرف به كذا في الميزان * وذكر في القواطع ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى ان العقل بذاته
ليس بدليل على تحسين شيء ولا تفجيده ولا يعرف حسن الشيء وقبحه حتى يرد السمع بذلك
وانما العقل آلة تدرك به الاشياء فيدرك به ما حسن وما قبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع * وذهب الى هذا
كثير من المتكلمين وذهب اليه جماعة من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله * قال وذهبت طائفة من
اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان * ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع
وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة * وضرب عرف بالسمع كحسن
مقادير العبادات وهيئاتها وقبح الزنا وشرب الخمر * قالوا وسبيل السمع اذا ورد بموجب
العقل ان يكون وروده مؤكدا لما في العقل * واليه ذهب من اصحابنا ابو بكر القفال الشاشي
وابو بكر الصيرفي وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد والخلجي وغيرهم * واليه ذهب
كثير من اصحاب ابي حنيفة خصوصا العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة باسره * واذا
عرفت هذا فقول الظاهر ان قوله عرف ذلك اى كونه وصوفا بالحسن * بكونه مأمورا
لا بالعقل نفسه اشارة الى انه من موجبات الامر كاذبه اليه جماعة من اصحابنا وعامة اصحاب
الحديث * ويدل عليه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ولا نقول انه اى حسن المأمور به ثابت
عقلا كاذبه اليه بعض مشايخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا * وأشار بقوله نفسه
الى ان العقل ليس به دراصل بل هو آلة يعرف به الحسن بعدما ثبت بالامر كالسراج للابصار
ولكنه غير موجب بحال سواء كان بمازعم الخصم انه مدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن *
ومسئلة الحسن والقبح مسئلة كلامية عظيمة فالاولى ان يطلب تحقيقها من علم الكلام وان يقتصر
هنا على ما ذكرنا وانما كان الحسن من موجبات الامر لان الامر من الله تعالى طلب بتحصيل
المأمور بابلغ الجهات وانما يصح هذا الطلب اذا كان الفعل حسنا لانه تعالى حكيم لا يلبق بحكمته
طلب ما هو قبيح قال الله تعالى * قل ان الله لا يأمر بالفحشاء * فدل الامر على كونه حسنا والعقل
اليه هاد لانه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المأمور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه
لان الحسن العقلي حقيقى لا يجوز عليه التبديل فثبت ان حسن المشروعات بالامر والعقل يدرك
الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيره كذا رأيت بخط شخى قدس الله روحه (فان
قبيل) الفعل عرض وانه صفة والصفة لا تقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن

عرف ذلك بكونه
مأمورا به لا بالعقل
نفسه اذا لعقل
غير موجب بحال
وهذا الباب لتقسيمه
والله الموفق

واقبح والوجوب حقيقة * وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا
 وواجبا وحراما والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة (قلنا) هذه صفات راجعة الى
 الذات كالوجود مع الوجود والحدوث مع المحدث * وكالعرض الواحد الذي يوصف
 بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات
 لامعان زائدة عليها * ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى
 وتقبيحه كما يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث لحدوث
 قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث آخر فيؤدي الى القول بمعان لا
 نهاية لها وانه باطل * ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست
 بمعان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضى وجود غير يكون
 علاقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ والذات
 موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات
 زائدة عليها * ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات
 الذات لا يتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا يتعلق بالمعدوم لاحالة الحدوث وعلى الطريق
 الثالث يوصف على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ونخب عنه كذا
 في الميزان

باب بيان صفة الحسن للمأمور به

* المأمور به نوعان في هذا الباب اى في وصف الحسن حسن لمعنى في نفسه اى اتصف
 بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اى اتصف بالحسن باعتبار حسن
 ثبت في غيره * ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو حسن بحال سواء كان مكرها
 او غير مكره كالصدق * وضرب منه يقبل اى يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالاقرار
 فان وصف الحسن سقط عنه عند الاكراه هذا ما دل عليه سياق الكلام وذكر في بعض
 الشروح * وهو مشكل لان حسن الاقرار وما يضاهيه لا يسقط في حالة الاكراه الا ترى انه
 لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط
 وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على
 انا لانسلم ان الوجوب ساقط * واجيب عنه انه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء
 حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل يبقى ذلك
 حراما كما كان الان الترخيص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على
 بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار وقوله عدم الوجوب ليس
 بمستلزم لعدم الحسن قلنا اراد به عدم الحسن مطلقا او عدم الحسن الذي ثبت بناء على
 الوجوب فالاول مسلم والثاني ممنوع لاتفاء اللازم باتفاء الملزوم وقيل معناه ضرب

باب بيان صفة

الحسن للمأمور به

المأمور به نوعان في

هذا الباب حسن لمعنى

في نفسه وحسن لمعنى

في غيره فالحسن لمعنى

في نفسه ثلاثة اضرب

ضرب لا يقبل سقوط

هذا الوصف بحال

وضرب يقبله وضرب

منه ملحق بهذا القسم

لكنه مشابه لما حسن

لمعنى في غيره والذي

حسن لمعنى في غيره

ثلاثة اضرب ايضا

فضرب منه ما حسن

لغيره وذلك الغير قائم

بنفسه مقصودا لا

يتأدى بالذات قبله بحال

وضرب منه ما حسن

لمعنى في غيره لكنه

يتأدى بنفس المأمور

به فكان شبيها بالذات

حسن لمعنى في نفسه

وضرب منه حسن

لحسن في شرطه بعد

ما كان حسنا لمعنى في

نفسه او لمحقابه وهذا

القسم سمي جامعا

اما الضرب الاول

من القسم الاول

فتحو الايمان بالله تعالى
وصفاته حسن لعينه
غير انه نوعان تصديق
هو ركن لا يحتمل
السقوط بحال حتى
انه متى تبدل ضده
كان كفراً وأقرار
هو ركن ملحق به
لكنه يحتمل السقوط
بحال حتى انه متى تبدل
بضده بعذر الاكراه
لم يعد كفراً لان
اللسان ليس معدن
التصديق لكن ترك
البيان من غير عذر
يدل على فوات
التصديق فكان ركناً
دون الاول فمن صدق
بقلبه وترك البيان
من غير عذر لم يكن
مؤمناً ومن لم يصادف
وقتنا يتمكن فيه من
البيان وكان مختاراً
في التصديق كان
مؤمناً ان تحقق ذلك

لا يقبل سقوط هذا الوصف اى كونه مأموراً به كالتصديق فانه مأمور به في جميع الاحوال
* وضرب بقلبه اى يقبل سقوط هذا الوصف كالاقرار فانه لا يبقى مأموراً به في حالة الاكراه وهذا
احسن ولكن سياق الكلام يأباه * وما ذكر شمس الأئمة رحمه الله ادل على هذا المعنى فانه
قال والنوع الاول قسمان حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال يعنى به السقوط عن المكلف
وتحسن لعينه قد يحتمل السقوط في بعض الاحوال * وضرب منه اى من الذى حسن لعنى
في نفسه ما ملحق به حكماً لكنه يشبه بما حسن لعنى في غيره نظراً الى حقيقة كمال كوة *
لا يتأدى اى ذلك الغير الذى هو مقصود كالصلوة والجمعة مثلاً بالذى قبله وهو الظهارة
والسعى * وكان شبيهاً بالذى حسن لعنى في نفسه من حيث ان ما هو موصوف بالحسن
حقيقة يحصل بنفس المأمور به * وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسناً
لعنى في نفسه كالصلوة او ملحقاً بالذى حسن لعنى في نفسه كالزكاة فان الصلوة حسنة لعينها
لكونها تعظيم لله تعالى قولاً وفعلًا والزكاة ملحق بها وقد ازدادت كل واحدة حسناً باعتبار
حسن شرطها وهو القدرة على الاداء * وهذا القسم يسمى جامعاً لاشتماله على ما هو حسن
لعينه ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين فى شئ واحد كالمرأة الجميلة اذا تزينت بزينة
اكتسبت حسنًا ائداً على حسنهما بتلك الزينة * ونظيره الظاهر المحلوف بادائه فان اداءه صار
حسناً احترازاً عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد ان كان حسناً في نفسه قوله (فتحو
الايمان بالله تعالى وصفاته) احتراز به عن آمن بوحدايته تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة
وغيرهم * وقوله غير انه نوعان ليس بمجرى على ظاهره لان النوع لابد من ان وجوده تمام
ماهية الجنس مع زيادة قيد ولا يوجد تمام ماهية الايمان في الاقرار ولا في التصديق على ما
اختاره الشيخ فيكون معناه غير انه ركنان اى هو مشتمل على ركنين بدليل قوله تصديق وهو
ركن واقرار هو ركن * وأعلم ان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب
والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام فى الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع
تمكنه من البيان كان مؤمناً عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا كان المنافق اذا وجد منه
الاقرار دون التصديق كان مؤمناً فى احكام الدنيا لوجود شرطه وهو الاقرار كافر عند الله
تعالى لعدم التصديق * وقال كثير من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار
باللسان الا ان الاقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الاكراه والتصديق ركن اصلى لا يحتمل
السقوط فعند هؤلاء لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمناً عند الله تعالى
وكان من اهل النار وهو مذهب المصنف وشمس الأئمة وكثير من الفقهاء * وتمسكوا فى
ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عليه السلام * بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله
الا الله والشهادة لا يكون الا باللسان * وقوله عليه السلام * اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله
الا الله * وقوله عليه السلام * امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله * وقوله
صلى الله عليه وسلم * الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله * وغير ذلك *

وتمسك الفريق الاول بان الايمان لغة وعرفا هو التصديق فحسب وانه عمل القلب ولا تعلق له باللسان فالايمان بالله هو تصديق الله فيما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن الله تعالى فن اطلق اسم الايمان على غير التصديق بقدر صرفه عن مفهومه لغة * وبان الشئ لا وجود له الا بوجود ركنه والذي آمن. وصوف بالايمان على التحقيق من حين آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار حقيقة في كل لحظة فدل انه مؤمن بما سمعه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد امثاله لكن الله تعالى اوجب الاقرار ليكون شرطا لاجراء احكام الدنيا اذ لا ووقوف للعباد على مافي القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر لتمكينهم بناء الاحكام عليه والله تعالى هو المطلع على مافي الصمائر فيجري احكام الآخرة على التصديق بدون الاقرار حتى ان من اقر ولم يصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى هو من اهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله تعالى هو من اهل الجنة * ثم لما كان الاقرار ركننا عند الشيخ والشئ لا يبق بدون ركنه لزم عليه بقاء الايمان حالة الاكرام بدون الاقرار فادرج في اثناء كلامه الجواب عنه * فقال الاقرار ركن ملحق به اى بالتصديق في كونه ركننا * لكنه استدراك عن قوله هو ركن اى الاقرار مع كونه ركننا محتمل للسقوط عن المكلف في بعض الاحوال وهو حالة الاكرام لان اللسان ليس معدن التصديق الذي هو الاصل في الايمان فلا يلزم من فوات الاقرار فوات التصديق وهذا يقتضي ان لا يكون الاقرار ركننا لكن اللسان لما كان معبرا عما في القلب كان الاقرار دليلا على التصديق وجودا وعدما فجعل ركننا فيه وقيام السيف في مسألة الاكرام على رأسه دليل ظاهر على ان الحامل له على تبديل الاقرار حاجته الى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل التصديق فلم يصلح عدمه في هذه الحالة دليلا على عدم التصديق فلم يبق ركننا فاما في غير هذه الحالة فعدمه مع التمكن منه دليل على عدم التصديق لان الامتناع عنه مع كونه حسنا لعينه وواجبا عليه من غير عذر وكافة في الاتيان به لا يكون الالبطل الاعتقاد فصلح ان يكون ركننا وان كان دون التصديق * مختارا في التصديق احتراز عن التصديق حالة اليأس فانه لا ينفع اصلا * كان مؤمنا يعني عند الله تعالى * وانما قال ان تحقق ذلك لان التصديق الاختياري مع عدم التمكن من الاقرار او ما يقوم مقامه في غاية الندرة قوله (وكالصلوة) عطف من حيث المعنى على قوله واقرار هو ركن لان الصلوة والاقرار كل واحد منهما يحتمل السقوط فكانا من الضرب الثاني فكان قوله واقرار هو ركن ابتداء بيان الضرب الثاني * وكان من حق الكلام ان يقال اما الضرب الاول من القسم الاول فكان التصديق الذي هو الركن الاصل في الايمان لانه لا يحتمل السقوط عن المكلف بحال واما الضرب الثاني فكان الاقرار الذي هو ركن ملحق بالتصديق لانه حسن لعينه اذ هو اقرار بوحداية الله تعالى واقرار بالعبودية له وهو حسن وضعا لكنه يحتمل السقوط الى اخره وكالصلوة فانها حسنت لمعنى في نفسها وهو التعظيم لله تعالى قولنا وفعلنا لجميع الجوارح وتعظيم المعظم حسن في الشاهد

وكالصلوة حسنت
لمعنى في نفسها من
التعظيم لله تعالى الا
انه ادون التصديق
وهي نظير الاقرار
حتى سقطت باعداد
كثيرة

فدل انها حسنت في ذاتها وضعا ولهذا كانت رأس العبادات قال عليه السلام * الصلوة عماد الدين * وقال عليه السلام * وجعلت قرعة عيني في الصلوة * لكنها تسقط بالاعذار الا ان اعتبار المعنى من غير نظر الى اللفظ في كلام المشايخ خصوصا في تصنيفات الشيخ غير غريب * والاحسن ان يقال الحسن لعينه باعتبار ككون الحسن حقيقة في ذاته او حكما ينقسم قسمين ما حسن لعينه حقيقة وما للحق به حكما * والقسم الاول باعتبار احتمال السقوط وعدمه ينقسم قسمين ايضا ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل فجعل الاقسام ثلاثة فالقسم المتوسط من القسم الاول باعتبار اصل التقسيم ومستبد باعتبار الحاصل * وكان من حق الكلام ان يقال الحسن لمعنى في نفسه ضربان ما حسن لعينه حقيقة وما للحق به حكما والضرب الاول قيمان ما لا يقبل السقوط وما يقبله الا ان الشيخ عد الاقسام في اول الباب باعتبار الحاصل وترك التقسيم الاول لانه يفهم مما ذكر بادنى تأمل ثم قال بعده واما الضرب الاول من القسم الاول واراد منه اى من الضرب الاول الحسن لعينه مطلقا باعتبار اصل التقسيم المفهوم بما ذكره فدخل فيه القسمان الاولان ولهذا لم يفرد القسم المتوسط بالذكر * فعلى هذا يكون قوله وكالصلوة عطا على فهو الايمان ويكون الكاف في محل الرفع ويدل عليه قوله الانهادون التصديق اذ لو كان عطفا على الاقرار لم يبق لهذا الاستثناء فائدة * ويؤيده ايضا قوله فيما بعد والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول حيث اراد به الحسن لعينه مطلقا كما سنبينه ان شاء الله تعالى قوله (الا انها ليست بركن) جواب عما يقال انها لما كانت كالاقرار فهلا جعلت ركنا من الايمان كادل عليه ظواهر النصوص التي تدل على ان العمل من الايمان فقال الاقرار دليل على التصديق وجودا وعدمه كما ذكرنا فيصالح ان يكون ركنا اما الصلوة فعدمها لا يصلح دليلا على عدم التصديق اصلا وجودها لا يصلح دليلا على وجوده الا مقيدا بصفة وهو الجماعة حتى لو صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه فلهذا لا يصلح ان يكون ركنا فيه قوله (صار حسنا لمعنى قهر النفس) بيانه ان الصوم انما حسن لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله وعدوك به على ما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عادنفسك فانها اتصبت لمعادني وقال عليه السلام * اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك * لانه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن ملوكه مع النصوص البيحة لها مثل قوله تعالى * قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق * قل احل لكم الطيبات * كلوا من طيبات ما رزقناكم * كلوا مما في الارض حلالا طيبا * ليس بحسن * وكذا الزكوة انما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لانفسها لان تملك المال وتنقيصه في ذاته اضاعه وهي حرام شرعا ومنوع عقلا * وكذا الحج انما صار حسنا بواسطة انه زيارة مكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها قال واحد من الصحابة * ما انت يا مكة الا وادي * شرفك الله على البلاد * وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصارت

الا انها ليست بركن
في الايمان بخلاف
الاقرار لان في الاقرار
وجودا وعدمه دلالة
على التصديق
والقسم الثالث
الزكوة والصوم
والحج فان الصوم
صار حسنا لمعنى قهر
النفس والزكوة لمعنى
حاجة الفقير والحج
لمعنى شرف المكان
الا ان هذه الوسائط
غير مستحقة لانفسها
لان النفس ليست
بجانية في صفتها
والفقير ليس بمستحق
عبادة والبيت
ليس بمستحق لنفسه
فصار هذا كالقسم
الثاني عبادة خالصة
لله حتى شرطنا لها
اهلية كاملة

حسناً بواسطة شرف المكان لالذاته اذ قطع المسافة وز يارة اما كن معلومة يساوى في ذاته سفر التجارة وز يارة البلاد * غير ان هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها فان النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق واهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسأل عنه يوم القيامة لانه طبعى * ولا يقال لالم تكن جانية في صفتها كيف استحققت القهر لا نأقول انما وجب قهرها بخلافه واهال لا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعتها كما ان التباعد وجب عن النار احترازاً عن الهلاك وان كانت مجبولة في صفة الاحراق غير مختارة * وكذا الفقير ليس بمستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله عز وجل * وانما قال ذلك لانه بفقره قد يستحق ايضال النفع اليه بطريق المبرة التي تدعو اليها الطبيعة اذهى في الاصل مائلة الى الاحسان الى الغير ودفع الضرر عن الجنس ولكن لا يستحق ما هو عبادة اصلاً لما ذكرنا * وكذا البيت ليس بمستحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل يجعل الله تعالى اياه معظماً وامره ابانا بتعظيمه * ولما ثبت ان هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى بدون اختيار العبد كانت مضافة الى الله جل جلاله وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فشرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافاً للشافعي رحمه الله في فصل الزكاة (فان قيل) الصلوة صارت قرينة بواسطة الكعبة ايضاً فينبغي ان تكون من الضرب الثالث لا من الثاني كالخمس (قلنا) انما اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى شابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى وهو حسن في ذاته من غير توقفه على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد تبق حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنهما على الوسطة كانت من الضرب الثاني بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من الضرب الثالث * اليه اشار الامام العلامة بدر الدين الكردي في فوائد التقويم * فصار هذا اى القسم الثالث كالقسم الثاني وهو الاقرار والصلوة حتى شرطنا لها اهلية كاملة لان العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء وهو غنى على الاطلاق فتوقف وجوب حقه لغناه على كمال الاهلية فلم يجب على الصبي والمجنون بخلاف حقوق العباد فانها يجوز ان تجب باهلية قاصرة لحاجتهم فيجب على الصبي والمجنون وينوب الولي منابهما في الاداء * واعلم ان ايراد الايمان في نظائر هذا النوع مشكل لانه في بيان الحسن الذى ثبت للمأمور به بالامر وعرف ذلك به لا قبله بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل الامر ويعرف بالعقل لا يتوقف ذلك على ورود السمع حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة اصلاً ولهم الم يذكر القاضي الامام الايمان في هذه الاقسام بل بدأ بالصلوة لان حسن هذه الهيئة ثابت بالامر لا بالعقل الا ان يكون حسنه ثابتاً بالسمع عند الشيخ لا بالعقل كما هو مذهب الاشعرية لكن قوله لا يقبل سقوط هذا الوصف

من القسم الثاني فقل
السعي الى الجمعة ليس
بفرض مقصود انما
حسن لاقامة الجمعة
لان العبد يمكن به من
اقامة الجمعة
لايتأدى به الجمعة
وكذلك الوضوء
عندنا من حيث هو
فعل يفيد الطهارة
للبدن ليس بعبادة
مقصودة لانه في نفسه
تبرد وتطهر لكن انما
حسن لانه يراد به اقامة
الصلوة ولايتأدى به
الصلوة بحال ويسقط
بسقوطها وتستغنى
عن صفة القربة في
في الوضوء حتى
يضع بغيرية عندنا
ومن حيث جعل
الوضوء في الشرع
قربة يراد بها ثواب
الآخرة كسائر القرب
لايتأدى بغيرية الا
ان الصلوة تستغنى
من هذا الوصف في
الوضوء والضرب
الثاني الجهاد وصلوة
الجنائز انما صار
حسنين لمعنى كفر
الكافر واسلام الميت

يأبى هذا الاحتمال * ثم حاصل ما ذكر ان التصديق في اعلى درجات الحسن والاقرار
دونه لانه يحتمل السقوط والصلوة دونه لانه لا يستبرك في الايمان والصوم واختاره دونها
لانه مشابهة للحسن لغيره قوله (واما الضرب الاول من القسم الثاني) وهو ما حسن
لمعنى في غيره وذلك الغير لايتأدى بالفعل مقصود فقل السعي الى الجمعة ليس بفرض مقصود
اى ليس بحسن في نفسه اذ هو مشى ونقل اقدام وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة
اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لغيره لالذاته ثم الجمعة لايتأدى به بل بفعل مقصود بعده
فلا يمكن له مشابهة بالحسن لعينه اصلا ولهذا قدم هذا الضرب على غيره لانه اعلى رتبة من
غيره في كونه حسنا لغيره بمقابلة التصديق في القسم الاول * ومعنى السعي الى الجمعة هو الاقبال
عليها والمشي بلاسرعة فانه روى عن عمرو بن مسعود وابن الزبير رضى الله عنهم ان معنى
قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله تعالى اقبلوا على العمل الذى امرتم به وامضوا فيه وليس في حديث
السكينة فصل بين الجمعة وغيرها واجمع الفقهاء انه يمشى في الجمعة على هيئته كذا في شرح
التأويلات قوله (وكذلك الوضوء) اى وكالسعي الوضوء في كونه من هذا الضرب لانه
من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة اى لا يصلح ان يكون عبادة
مقصودة اذ لا بد لها من كونها حسنة لذاتها وانه في نفسه تبرد وتطهر وذلك ليس بحسن لذاته
وانما حسن بسبب التمكن من اقامة الصلوة فكان حسنا لغيره * ولايتأدى به اى بالوضوء
الصلوة بحال ويسقط بسقوط الصلوة فكان كاملا في كونه حسنا لغيره * ولهذا جاز التيمم
لصلوة العيد وصلوة الجنائز مع وجود الماء عند خوف الفوت لان التوضي انما يلزمه اذا كان
يتوصل به الى اداء الصلوة ولو اشتغل به هنا فتوته الصلوة لا الى خلف فتسقط عنه واذ سقط
عنه ضار وجود الماء كعدمه فكان فرضه التيمم كذا في المبسوط قوله (ويستغنى) اى الصلوة
عن صفة القربة في الوضوء جواب عما قال الشافعي رحمه الله النية شرط في الوضوء لانه
عبادة اذ العبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامر. وحكمه الثواب وكل ذلك موجود
في الوضوء وقال عليه السلام * الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة * واذا ثبت انه
عبادة كانت النية من شرطه كسائر العبادات * ونحن نسلم ان الوضوء يصلح ان يصير عبادة
وان لا بد لصيرورته عبادة من النية ولكننا نقول صحة الصلوة تستغنى عن هذه الصفة بل هي
انما تتوقف على كونه طهارة وباستعمال الماء بطريق التبريد يحصل الطهارة التى هي شرط
الصلوة كالماء استعمال الطهارة. ولم يحدث حتى حضرت صلوات * وهذا لما ذكرنا ان معنى
العبادة فيه غير المقصود بل مقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء باى
سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة يسقط بسعي الى الجمعة وان كان يصلح ان يصير عبادة
بالنية لان المقصود منه التمكن من اداء الجمعة بحصوله في المسجد لالكونه عبادة فعلى اى وجه
حصل سقط الامر كذا هذا كذا في الاسرار قوله (والضرب الثاني) وهو الذى حسن
لمعنى في غيره وذلك الغير يتأدى بالمأثور به لاحتاج الى فعل مقصود الجهاد وصلوة الجنائز *

أما الجهاد فلأنه ليس بحسن في وضعه لأنه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال عليه السلام * لا دمي بذيان الرب ملعون من هدم بذيان الرب * وسئل نبي من بني إسرائيل عن تعبير ملوك فارس وقد كانوا عمروا الأعمار الطوال فآوحى الله تعالى اليه أنهم عمروا بلادى فعاش فيها عبادى وفي رواية أنصفوا عبادى وعمروا بلادى فادمت لهم الملك وآنما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فان الكافر صار عدو الله تعالى وللمسلمين فشرع الجهاد اعدا مالا لكفرة واعزازا للدين الحق واعلاء لكلمة الله تعالى * وأما صلوة * الجائزة فلأنها ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله وآنما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت ألا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قبحة منها عنها قال الله تعالى * ولا تصل على احد منهم مات ابدا * الآية فصارت حسنة لمعنى في غير الصلوة وهو قضاء حق الميت المسلم قوله (وذلك) اى كفر الكافر واسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلوة فان الكفر قائم بالكافر والاسلام بالميت والجهاد قائم بالمجاهد والصلوة بالمصلى * والمقصود من هذا الكلام تحقيق كون هذا الضرب حسنا لغيره اذ حصول المقصود بالأتين بالأمور به نفسه يوم انه ملحق بالحسن لعينه كالصوم فحقق كونه حسنا لغيره بقوله وذلك معنى منفصل الى اخره دفعا لذلك الوهم قوله (لكنه خلاف الخبر) لأنه روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال * لن يرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة * وعن عمر ان بن حصين رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم * لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتل آخرهم المسجج الدجال * قوله (كان شيها بالقسم الاول) وهو الحسن لعينه وهذا الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الاول لان ذلك حسن لعينه شيها بالحسن لغيره وهذا الضرب حسن لغيره شيها بالحسن لعينه * وآنما اعتبرت الوساطة وهي كفر الكافر واسلام الميت ههنا دون الصوم ونظيره لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهي تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعيه فوجب اعتبارها وإذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لان العبادة تتم بالعبد للرب عزت قدرته فيكون الوساطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة صورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها تثبت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فبقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة * ثم حكم النوع الاول مع ضروره به الثلاثة واحده هو انه اذا وجب بالامر لا يسقط الا بالاداء او باعتراض ما يسقطه بعينه * وحكم الضريين الاولين من القسم الثانى واحدا يضا وهو بقاء الوجوب بقاء وجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى اذا حله انسان من الجامع الى موضع مكرها بعد السعى قبل اداء الجمعة ثم اذا خلى عنه كان السعى واجبا عليه واذا حصل المقصود بدون السعى بان حل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعى ولا يتمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود واذا سقطت عنه لرض او سقر سقط السعى * وكذلك حكم الوضوء الا ان مع عدم السعى يتم اداء الجمعة وبدون الوضوء

وذلك معنى منفصل
عن الجهاد والصلوة
حتى ان الكافر ان
اسلموا لم يبق الجهاد
مشروطا ان تصور
لكنه خلاف الخبر
واذا صار حق المسلم
مقضية بصلوة البعض
سقط عن الباقيين ولما
كان المقصود بتأدى
بالأمور به بعينه كان
شيها بالقسم الاول

لا يجوز أداء الصلوة من المحدث لأن من شرط الجواز الطهارة عن الحدث هكذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله قلت الوضوء مساو للسعي في هذا أيضا لأن فعل الوضوء بمنزلة فعل السعي وحصول الطهارة به بمنزلة حصول الرجل في الجامع بالسعي وقد يحصل الصلوة بدون فعل الوضوء كما يحصل الجمعة بدون فعل السعي ولا يحصل بدون صفة الطهارة كما لا يحصل الجمعة بدون كونه في الجامع * وكذلك لو تصور أسلام الخلق عن آخرهم لاتبى فرضية الجهاد أيضا * وكذلك حق الميت متى سقط بعارض مضاف إلى اختياره من بغى أو قطع طريق أو كفر سقط حقه * وكذا إذا قام به الولي سقط عن الباقي لحصول المقصود * وحتى لم يقض حقه بان صلى عليه غير الولي كانت الصلوة باقية على الولي * وكذا إذا لم تنكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب ثانياً لأن المعنى الذي له وجب بمنزلة السبب الموجب فلا يبقى الحكم بدون السبب * كذا ذكر القاضي الإمام وشمس الأئمة رحمه الله * ثم الشيخ لما ذكر في أثناء كلامه ما يفهم منه هذه الأحكام لم يذكرها صريحاً قوله (وأما الضرب الثالث وهو الذي سماه جامعاً فمختص بالأداء دون القضاء أي هذا القسم يتأتى في الأداء دون القضاء لأن هذا القسم انما صار جامعاً للحسن الذاتي والحسن الإضافي باعتبار اشتراط القدرة وهي مشروطة في وجوب الأداء دون وجوب القضاء على ما ستعرفه فلا يتأتى في القضاء الجمع بين الحسين فيكون مختصاً بالأداء ضرورة * ثم الحسن باعتبار الغير انما ثبت في هذا القسم مع كونه حسناً لذاته لأن العبادة لا تصح ان تكون مأوراً بها إلا بقدرته من مخاطب فيتوقف وجوبها على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسناً لغيره مع كونه حسناً لذاته * وذلك إشارة إلى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث أي الشيء الذي صار الحسن لعينه حسناً لغيره بواسطة هي القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لمعه أي يقدر عليه * وذلك أي الشرط المذكور وهو القدرة * شرط الأداء أي شرط وجوب الأداء * دون الوجوب أي دون نفس الوجوب * وقيل معناه الشرط المذكور وهو القدرة الحقيقية * شرط الأداء أي شرط حقيقة الأداء * دون الوجوب أي دون وجوب الأداء لأن شرطه سلامة الآلات وصحة الأسباب لحقيقة القدرة * والاول هو الوجه وعليه دل ما ذكر القاضي الإمام وشمس الأئمة في كتابيهما * وأصل ذلك أي أصل اشتراط القدرة قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها أي طاقتها وفدريتها أي لا يأمرها بما ليس في طاقتها فثبت بالنص ان القدرة شرط للحجة الأمر * واعلم ان الأمانة قد اختلفوا في جواز التكليف بالمنع وهو المسمى بتكليف بالإطاق فقال أصحابنا لا يجوز ذلك عقلاً ولهذا الميقع شرعاً وقالت الأشعرية انه جائز عقلاً واختلافه في وقوعه والاصح عدم الوقوع والخلاف في التكليف بما هو ممنوع لذاته كالجمع بين الضدين والعقدين شيرتين فاما التكليف بما هو ممنوع لغيره كإيمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن بل فردون وابي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه عقلاً وعلى وقوعه شرعاً * فالأشعرية تمسكوا بان التكليف منه

وأما الضرب الثالث
فمختص بالأداء دون
القضاء وذلك عبارة
عن القدرة التي يتمكن
بها العبد من أداء ما لمعه
وذلك شرط الأداء
دون الوجوب
وأصل ذلك قول الله
تعالى لا يكلف الله نفساً
الا وسعها وهو نوعان
مطلق وكامل فاما
المطلق منه فادنى ما
يتمكن به المأمور من
أداء ما لمعه بدنياً كان
او مالياً وهذا فضل
ومن الله تعالى تعاظنا

تصرف في عباده ومما يليه فيجوز سواء اطاق العبد او لم يطق * وهذا لان امتناع التكليف اما ان كان لاستحالة في ذاته او لكونه قبيحا لا وجدا الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى بالمتنع للعبد ولا الى الثاني لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزوع عن الغرض * وتمسك اصحابنا بان تكليف العاجز عن الفعل بالفعل يعد سفها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبته الى الحكيم جل جلاله * تحقيقه ان حكمة التكليف هي الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء * ويعرف باقي الكلام في علم الكلام * فاذا ثبت هذا فقول ما ذكر الشيخ ههنا من قوله * وهذا اي اشتراط هذه القدرة فضل ومنه من الله تعالى عندنا بوجه بظاهرة ان التكليف بدون هذه القدرة يجوز عنده كما هو مذهب الاشعرية * وما ذكر في بعض مصنفاته ان المكتبة الاصلية مشروطة في العبادات تحقيقا للعدل على ما قال الله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * واليسرة مشروطة في بعضها تحقيقا للفضل على ما نطق به النص * وما ذكر القاضي الامام في التقويم ان الشرع جعل من شرط وجوب الاداء مكتبة العبد منه حكمة وعد لا يشير الى خلاف ذلك كما هو مذهب اهل السنة * ووجه التوفيق بينهما ان اعطاء هذه القدرة التي بصير العبد بها اهلا للتكليف الذي هو تشریف فضل من الله ومنه لانه لا يجب على الله تعالى شيء على ما عرف في مسألة الاصلح واليه اشار بقوله عندنا ببناء التكليف على هذه القدرة واشتراطها له فيه عدل وحكمة وهذا كاشتراط العقل للصحة الخطاب عدل وحكمة لان خطاب من لا يفهم قبيح وخلق العقل في الانسان ليصير اهلا للخطاب فضل ومنه كذا ذكر في عامة الشروح * ولقائل ان يقول هذا التأويل وان كان صحيحا في نفسه لكن سياق الكلام لا يدل عليه فان الكلام مسوق لاشتراط القدرة لصحة التكليف لا لاعطاء القدرة وخلقها في المكلف فالأوجه ان تصرف الاشارة في قوله وهذا فضل الى اشتراط القدرة دون اعطائها * وتبين ذلك ان جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي بها يوجد الفعل المأمور به لا انها لما تسبق الفعل ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل المأمور به نقل الحكم عنها الى سلامة الآلات وصحة الاسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فشرط لصحة التكليف سلامة الآلات وصحة الاسباب اصلا حيثها القبول تلك القدرة وتعلق تلك القدرة بها لا محالة * فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل كما سنبينه يكون تحقيقا للفضل اليه اشير في الميزان * وعليه دل سياق كلام شمس الأئمة رحمه الله فانه قال من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يمكن التأمر من الاداء غيرانه لا بشرط وجودها وقت الامر لاحتجته لانه لا ينادى المأمور به بالقدر زمانا لوجوده وقت الامر وانما يتادى بالوجود منها عند الاداء وذلك لا يوجد سابقا على الآداء فان الاستطاعة لا تسبق الفعل وعدها عند الامر لا يمنع صحة الامر ولا يخرجه من ان يكون حسنا بمنزلة عدم

المأمور فان النبي عليه السلام كان رسولا الى الناس كافة ثم صح الامر في حق الذين وجدوا بعده
 ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم فيتمكنوا من الاداء فكما يحسن الامر قبل وجود المأمور يحسن
 قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الاداء ولكن بشرط التمكن عند الاداء الا ترى ان التصريح
 به لا يعدم صفة الحسن في الامر فان المريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ فيكون ذلك حسنا قال
 الله تعالى * فاذا اطمانتم فاقموا الصلوة * اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء ولا مشى
 فثبت بما ذكره الله ان التكليف قبل القدرة الحقيقية صحيح بناء على وجودها عند الفعل
 فاشترط القدرة التي هي سلامة الآلات وصحة الاسباب عند التكليف يكون فضلا لاحالة
 قوله (وهذا شرط في اداء حكم كل امر) اي ما ذكرنا من القدرة بسلامة الآلات شرط وجوب
 اداء ما ثبت بكل امر سواء كان المأمور به حسنا لعينه او لغيره * حتى اجعوا ان الطهارة لا تجب
 على العاجز عنها ببدنه بان لم يقدر على استعماله حقيقة * وتأويله اذ لم يجد من يستعين به
 فان وجد من يستعين به لا يجوز له التيمم كذا في المبسوط * وفي فتاوى القاضي الامام فخر
 الدين رحمه الله ان كان المعين حرا او امرأته جازله التيمم في قول ابي حنيفة رحمه الله لانه
 لا يجب عليهما اعانته وان كان مملوكه اختلف المشايخ على قوله * والفرق على احاد القولين
 ان العبد وجب عليه الاعانة فكان بمنزلة بدنه بخلاف الحر وعن هذا قيل ان كان المعين
 يعينه ببدن لا يجوز له التيمم عند الكل * فثبت بما ذكرنا ان قوله واجعوا مأول بما ذكرنا على
 انه روى عن محمد رحمه الله ان لم يجد من يعينه لا يجوز له ان يتيمم في المصر الا ان يكون مقطوع
 اليدين لان الظاهر انه يجد في المصر من يستعين به من قريب او بعيد والعجز بعرض على شرف
 الزوال بخلاف مقطوع اليدين كذا في المبسوط قوله (وعلى من عجز عن استعماله) اي حكما
 بان حل نقصان بدنه بان ازداد مرضه بالتوضي او بماله بان لا يجد الماء الا ثمن غال * واختلف
 في تفسير الغالي فقيل ان كان لا يجده الا بضعف اقيمة فهو غال وقيل ما لا يدخل تحت تقويم القومين
 فهو غال ويعتبر قيمة الماء في اقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه الماء كذا في فتاوى القاضي
 الامام فخر الدين رحمه الله * وقوله في مرض معطوف على قوله في الزيادة * وهو لف ونشر
 مشوش قوله (وكذلك) اي وكالوضوء الصلوة لا يجب اداؤها الا بهذه القدرة اي
 المكنة ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يمكن منه قائما او قاعدا او بالاياء لان تمكن السفر
 الخصوص به اي بالحج لا يحصل دونهما اي دون الزاد والراحلة في الغالب فالزاد والراحلة
 من ضرورات السفر على ما عليه العادة لان الزاد عبارة عن قوته والراحلة عبارة عما تحمله
 وهو لا يجد بدا عنهما ولا يشترط زيادة المال والخدم لان الوجوه حيتعلق بالمكنة الميسرة
 وهي ليست بشرط بالاجاع * وانما قيد بقوله في الغالب لانه قد يوجد بدونهما بطريق
 الكرامة كما هو محكي عن بعض السلف * وقد يوجد بدون الزاد والراحلة ايضا الا ان ذلك نادر
 لا يصح بناء الحكم عليه * ولا يقال ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب
 الزاد في الطريق ولهذا صح التنذره ماشيا فينبغي ان يكون الوجوب متعلقا بهذا القدر من

وهذا شرط في اداء
 حكم كل امر حتى
 اجعوا ان الطهارة
 بالماء لا تجب على
 العاجز عنها ببدنه وعلى
 من عجز عن استعماله
 الابتصان بحمل به
 او بماله في الزيادة
 على ثمن مثله وفي
 مرض يزداد به
 وكذلك الصلوة
 لا يجب اداؤها الا بهذه
 القدرة والحج لا يجب
 اداؤه الا بالزاد
 والراحلة لان تمكن
 السفر الخصوص به
 لا يحصل بدونهما
 في الغالب ولا يجب
 الزكاة الا بقدرة
 مالية حتى اذا هلك
 النصاب بعد الحول
 قبل التمكن سقط
 الواجب بالاجاع

القدرة لا بالزاد والراحلة * لاننا نقول في اعتبار هذه القدرة حرج عظيم لانه يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج منفي وانما اعتبرنا في الصلوة القدرة المتوهمة وان كان لا يتحقق الاداء بها ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء لالعين الاداء ولاخلف للجمع ينتفي بمباشرة الحرج فلذلك لم تعتبر * الابدرة مالية وهي ان يكون متمكنا من اداها بان كان مالكا لما قادرا عليه بنفسه او بنائبه حتى لو ثبت له التمكن بمال الغير بان اذن له في ذلك لا يعتبر في وجوب اداء الزكوة * وهذا بخلاف الطهارة حيث ثبتت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة فيها غير مقصودة بل المقصود الطهارة وهي تحصل بالاباحة وههنا معنى العبادة مقصود ومع ذلك صفة الغنى في المؤدى معتبر ولا يحصل ذلك بالاباحة وكذلك لو كان بعيدا من ماله او لم يكن يجد المصروف لا يثبت التمكن حتى لو هلك المال قبل الوصول اليه سقط الواجب بالاجاع * وانما قيد به لان في الهلاك بعد التمكن خلافا كما سيأتي قوله (ولهذا قال زفر الى اخره) قد ذكرنا ان المأمور بفعل لابد من ان يكون قادرا على تحصيل المأمور به حقيقة لان تكليف ما ليس في الوسع ليس بحكمة الا ان القدرة على نوعين أحدهما سلامة الآلات وصحة الأسباب وهي تسمى قدرة لحدوث القدرة فيها عند قصد الفعل في المعتاد * والثاني حقيقة القدرة التي توجد بها الفعل والتكليف يعتمد الاولى وكان ينبغي ان يعتمد الثانية غير ان تعذر تقدم المشروط على الشرط منع عن ذلك فقل الشرطية الى الاولى لحصول الثانية بها عادة عند الفعل فثبت انه لابد من ان يكون المأمور قادرا على الفعل حقيقة على معنى انه لو عزم على الفعل اوجد الفعل بالقدرة الحقيقية فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعا * فلهذا قال زفر رحمه الله اذا صار الانسان اهلا للتكليف في آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او ظهرت الحائض او افاق المجنون في آخر الوقت بحيث لا يتمكن من اداء الفرض فيه لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه * ولا معنى لقول من قال ان احتمال القدرة ثابت باحتمال امتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعذ بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى قوله (لكن اصحابنا استحسنوا) اى عملوا بالدليل الحقيقى وتركوا القياس الذى عمل به زفر * بعد تمام الحيض بان انقطع الدم على العشرة * او دلالة انقطاعه اى الحيض * قبل تمامه بان انقطع الدم فيما دون العشرة بادر الك وقت الغسل بعد الانقطاع * وحاصله ان الدم اذا انقطع على العشرة اى تم الحيض بتمام العشرة وقد بقي من الوقت شئ قليل او كثير كان عليها قضاء تلك الصلوة عندنا وان لم تترك وقت الغسل * وان انقطع على ما دون العشرة وقد بقي من الوقت مقدار ما يمكنها ان تعتدل

ولهذا قال زفر في المرأة تطهر من حيضها او نفاسها او الكافر يسلم أو الصبي يبلغ في آخر الوقت ان لا صلوة عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لما قلنا لكن اصحابنا استحسنوا بعد تمام الحيض او دلالة انقطاعه قبل تمامه بادر الك وقت الغسل انها تجب بادر الك جزء يسير من الوقت

وتحرم للصلاة كان عليها قضاء تلك الصلاة والافلا لان زمان الاغتسال فيمادون العشرة من
جلة الحيض في حق المسئلة ولهذا لا ينقطع حق الرجعة للزوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم
يسيل تارة وينقطع اخرى فبمجرد الانقطاع لا يحكم بالخروج من الحيض لجواز ان تعاودها
الدم فاذا اغتسلت يحكم بطهارتها فلما كانت مدة الاغتسال من الحيض وجب ان يدرك
جزأ من الوقت بعد مدة الاغتسال ليجب عليها الصلاة * وقوله يصلح للاحرام لمبالغة جانب
القلة لان يكون ذلك شرطاً حتى لو ادركت اقل من ذلك يجب عليها الصلاة وكذلك في
سائر الفصول اي كما استحسنوا في الحيض استحسنوا في ايجاب الصلاة على الكافر اذا اسلم
والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في آخر الوقت وهو المختار من مذهب الشافعي ايضا فانه قد
ذكر في المختص في الفتوى في مذهب الشافعي ولو زال العذر المسقط للقضاء كالجنون والصبا
والكفر والحيض في قدر تكبيرة من الوقت لزمه تلك الصلاة ولو زال قبل الغروب لزمه
الظهر والعصر ولو زال قبل فجر لزمه العشاء والمغرب وكذا ذكر الغزالي ايضا * وجه
الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الادل فيثبت به اصل
الوجوب اذ هو ليس بمقتدر الى شيء آخر وكذا شرط وجوب الاداء موجود لانه ليس بموقوف
على حقيقة القدرة لا متاع تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على شرطه بل هو
متوقف على توهم القدرة الذي ثبت بناء على سلامة الآلات وصحة الاسباب وقد وجد التوهم
ههنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيسمع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب
الاداء ثم بالعجز الخالي عن الاداء ينقل الحكم الى خلفه وهو القضاء * يوضحه ان في اوامر
العباد يثبت لزوم الاداء بهذا القدر من القدرة فان من قال لعبده اسقني ماء غدا يكون امرا
صحيحاً موجبا للاداء وان لم يثبت في الحال انه قادر على ذلك غدا لجواز ان يموت قبله او يظهر
عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء فكذلك في اوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا
القدر كذا ذكر الامام السرخسي رحمه الله (فان قيل) قد ذكرت ان القدرة على نوعين
قدرة سلامة الآلة والقدرة الحقيقية فحقن نسلم ان توهم القدرة الحقيقية كاف لصحة التكليف
اذا كان مبني على سلامة الآلة ووجودها حقيقة ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الآلة وسلامتها
كاف لصحة فان توهم حدوث آلة الطيران للانسان ثابت وكذلك توهم حدوث سلامة آلة
الابصار والمشى للاعشى والمقعدين ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشى
والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش والرجل
للمشي فلا يصح بناء التكليف عليه (قلنا) توهم هذه القدرة انما لا يصلح شرط التكليف
اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحة كالامر
بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة التوضي لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا
كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيدا كاف لصحة الامر به ليظهر اثره
في حق خلفه بشرط سلامة آلات الخلف لانه هو المقصود لسلامة آلات الاصل وفي مسألتنا

يصلح للاحرام بها
وكذلك في سائر
الفصول لانا نحتاج
الى سبب الوجوب
وذلك جزء من
الوقت ونحتاج
لوجوب الاداء الى
احتمال وجود القدرة
لا الى تحقق القدرة
وجودا لان ذلك
شرط حقيقة الاداء
فاما سابقا عليه فلا
لانها لا تنطبق الفعل
الا في الاسباب
والآلات لكن توهم
القدرة يكفي لوجوب
الاصل مشروعا ثم
العجز الخالي دليل
النقل الى البديل
المشروع عند فوات
الاصل وقد وجد
احتمال القدرة
باحتمال امتداد
الوقت عن الجزء
الاخير بتوقف الشمس
كما كان لسليمان
صلوات الله عليه

المقصود من هذا التكليف إيجاب خلفه لاحقية الاداء فيشترط سلامة الآلات في حق الخلف وهو القضاء لسلامة آلات الأصل وهو الأذى بل يكفي فيه توهم الحدوث قوله (باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الأخير) كلمة عن معنى من البياينة ويتعلق بالوقت * والوقت بمعنى الزمان * والباء في بوقف الشمس للسببية وتعلق بالامتداد أي باحتمال امتداد الزمان الذي هو الجزء الأخير من وقت الصلوة بسبب وقف الشمس * كما كان لسليمان صلوات الله عليه وسلامه * روى ان سليمان عليه السلام لما عرض له الخيل الصافيات الجياد وفاته صلوة العصر او ورد له كان في ذلك الوقت باشتغاله بها واهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى * فطفق مسحا بالسوق والاعناق * تشؤمها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهر النفس بمنعها عن حظوظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوة ليتدارك ما فاتته من الصلوة او الورود بتسخير الرجح بدلا عن الخيل فتجربى بأمره رخصاء حيث اصاب * اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب حصص الاتقياء من قصص الانبياء عليهم السلام قوله (وذلك نظير مس السماء) أي اعتبار توهم القدرة وان كان بعيدا في وجوب الاداء خلفه نظير اعتبار تاوهم البروان كان بعيدا في انعقاد اليمين على مس السماء او وجوب الكفارة فاذا حلف ليمين السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا وبأنهم في هذه اليمين لان المقصود باليمين تعظيم المقسم وانما يحصل منها هتك حرمة الاسم باستعمال اليمين في هذا المخل * وقال زفر رحمه الله لا ينعقد لان من شرط انعقاد اليمين ان يكون ما يحلف عليه في وسعه ايجاده ولهذا لم ينعقد اليمين الغموس وذلك غير موجود ههنا * ولكننا نقول انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق في الخبر وهو موجود فان السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن * وانما لنا السماء * والملائكة يصعدون اليها ولو اقدره الله تعالى على صعودها لصعدوا كعبسى ومحمد عليهما السلام وكذلك الحجر محل قابل للتحويل لو حوله الله عز وجل فينقله يمينه ثم يبحث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البرظاهرا وذلك كاف للبحث ولا يؤخر البحث الى حين الموت لعدم الفائدة وهذا بخلاف الغموس لان تصور البر الذي هو الأصل مستحيل فيه بمره فلا ينعقد للخلف وهو الكفارة * ولا يقال اعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى وايضا وقد فعله سليمان عليه السلام فكان ينبغي ان ينعقد يمين الغموس بهذا الطريق ايضا * لانا لانسلم تصور اعادة الزمان الماضي على انه اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فيستحيل فيه الصدق لان الله تعالى وان اعاد الزمان لا يصير الفعل فيه موجودا من الخلف بدون ان يفعله فلماذا لم ينعقد الغموس كذا في المبسوط قوله (فصار مشروعا) متعلق بقوله وقد وجد احتمال القدرة * والضمير المستكن في فصار راجع الى وجوب الأصل أي فصار وجوب الأصل وهو الاداء مشروعا بهذا الاحتمال * ثم وجب النقل يعني الى خلفه وهو القضاء للعجز الحالى قوله (كن هجم) أي دخل * وانما اختار لفظة الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة والدخول من غير استيذان واتيان وقت الصلوة بهذه الصفة * ولان العجز في هذه

وذلك نظير مس السماء فصار مشروعا ثم وجب النقل للعجز الحالى كن هجم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الأصل عليه يتوجه لاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالى ينتقل الى التراب

الحالفا كثرتان من دخل عليه باستيذان رجا تهيؤ لذلك فاما اذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه لا يمكنه التهيؤ لذلك فمجموع وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن ونحوه يحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئته الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله تعالى * فاغسلوا وجوهكم * لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشايخ ثم ينتقل بالعجز الظاهري الى خلفه وهو التراب قوله (والامر المطلق) اى المطلق عن القرينة الدالة على ان المأمور به حسن لعينه او لغيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول * القسم الاول هو الحسن لعينه وقد تنوع نوعين ما حسن لعينه حقيقة وما الخلق به حكما فالامر المطلق يتناول الضرب الاول دون ما عدا من الاقسام * او معناه يتناول الضرب الاول اى النوع الاول وهو الحسن لعينه من القسم الاول اى من التقسيم الاول وهو قوله المأمور به نوعان فى هذا الباب * ويدل عليه ما ذكر بعده ويحتمل الضرب الثانى اى ما حسن لغيره نص على هذا فى غير واحد من الكتب * وهكذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم ايضا فقال واما الامر المطلق فى العبادة فينصرف الى ما حسن لمعنى فى عينه مثل الايمان بالله والصلوة لا بدليل بصرفه الى غيره * والحاصل ان الامر المطلق يثبت به حسن المأمور به لعينه وعند بعض مشايخنا يثبت الحسن لغيره لان ثبوت الحسن فيه بطريق الاقتضاء على مامر وهو ضرورى والضرورة تدفع بالادنى وهو الحسن لغيره فلا يثبت ما وراءه لا بدليل زائد * ولكننا نقول يثبت بمطلق الامر اقوى انواع الطلب وهو الايجاب فيقتضى ذلك كمال صفة الحسن فى المأمور به لان نفس الطلب من الحكيم لما اقتضى نفس الحسن فكما له يقتضى كمال الحسن ايضا وذلك فى الحسن الذاتى اذ هو الحسن الحقيقى والحسن المستفاد من الغير له شبه بالجاز لانه ثابت من وجه دون وجه * ولان الكلام فى الامر بفعل هو الله تعالى عبادة فكان الامر به استعبادا اذ لا فرق فى المعنى بين قوله اقيموا الصلوة وبين قوله اعبدوني بها والعبادة لله تعالى حسنة لعينها * فهذا معنى قول الشيخ وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى * وقولهم ثبت بطريق الاقتضاء فيثبت الادنى قلنا ثبوته بطريق الاقتضاء يمنع ثبوت العموم ولا يمنع ثبوت صفة الكمال فيه وكلامنا فى ذلك * وذكر فى الميزان واكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة الحسن والقبح فن قال الحسن عقلى قال يعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته او الى غير متصل به ومن قال هو شرعى فالحسن عندهم ما امر به فيجب ان يكون كل مأمور به حسنا اذا ثبت بالدليل انه حسن لغيره وهذا هو الاصح قوله (وعلى هذا) اى على ان الامر المطلق يقتضى كمال صفة الحسن للمأمور به قال زفر والشافعى رحمه الله لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة بالجمعة وهو قوله جل ذكره * فاسعوا الى ذكر الله * دل هذا الامر على صفة حسنة اى على كون المأمور به وهو الجمعة حسنا لعينه * وعلى انه اى المأمور به هو المشروع فى حق من تناوله الامر دون غيره حتى اوصى الصحيح المقيم الظهر فى منزله ولم يشهد الجمعة

والامر المطلق فى
اقتضاء صفة الحسن
يتناول الضرب
الاول من القسم
الاول لان كمال الامر
يقتضى كمال صفة
المأمور به وكذلك
كونه عبادة يقتضى
هذا المعنى ويحتمل
الضرب الثانى
بدليل وعلى هذا قال
الشافعى رحمه الله
وهو قول زفر لما
تناول الامر بعد
الزوال يوم الجمعة
بالجمعة دل ذلك على
صفة حسنة وعلى
انه هو المشروع
دون غيره حتى قال
لا يصح اداء الظهر
من المقيم ما لم تفت
الجمعة

لا يجزئ له الا اذا اعاد الظهر بعد فراغ الامام من الجمعة عند زفرو وبعد خروج الوقت عند الشافعي
 رحمهما الله وذلك لان الاجماع منعقد على ان فرض الوقت صلاة واحدة وقد ثبت انها هي
 الجمعة في حقه اذ هو مأثور بالسعي الى الجمعة وترك الاشتغال بالظهر ما لم يتحقق فوت الجمعة
 فيلزم منه انتفاء شرعية الظهر قبل فوات الجمعة ضرورة الان عند زفرو فوات الجمعة بفراغ
 الامام لانه يشترط السلطان لاقامة الجمعة وعند الشافعي فوتها بخروج الوقت لان السلطان
 عنده ليس بشرط كذا في المبسوط قوله (وقالا) اي بناء على هذا الاصل ان المعذور اذا
 صلى الظهر يوم الجمعة في بيته ثم اتى الجمعة فصلاها لا ينقض به الظهر وهو القياس حتى لو شرع
 مع الامام فقبل ان يتم الامام الجمعة خرج وقت الظهر لا يلزمه اعادة الظهر * وعندنا ينقض الظهر
 ويلزمه الاعادة وهذا استحسان * وجه قولهما ان هذا اليوم في حقه كسائر الايام فيتوجه عليه
 خطاب الظهر وصار الظهر حسنا مشروعا في حقه ولهذا صح اداء الظهر منه بالاجماع من
 غير اساءة واذا صح ادائه في وقته لم ينقض بالجمعة كما اذا صلى انظر في بيته ثم ادرك الجماعة
 او كما اذا صلى الظهر ثم ادى العصر ويلزم مما ذكرنا ان لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر لا يجوز
 عندهما كمالوا ادى غير المعذور انظر لما ذكرنا ان فرض الوقت واحد وقد تبين الظهر
 في حقه فاندفع غيره ضرورة وليس كذلك فان المعذور لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر يجوز
 عن فرض الوقت بالاجماع كمالوا ادى الظهر فلا وجه ما ذكره القاضي الامام في الاسرار
 وهو ان فرض الوقت واحد واجبنا ان المعذور لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل بالخيار
 بين اقامة الجمعة والظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر كما لمكفر عن اليقين اذا كفر بنوع بطل
 سائر الانواع ولم يتصور نقض ما ادى بالآخر كما اذا صلى الجمعة لم ينقض بالظهر قوله
 (وقلنا نحن لا خلاف في هذا الاصل) يعني في كون الامر المطلق مقتضيا لكمال الحسن لكن
 الكلام في كيفية توجه الامر بالجمعة فنقول الفرض الاصل في هذا اليوم هو الظهر في حق
 الكافة لان الفرض العين ما يخاطب الاحاد باقامته و للجمعة شرائط لا يمكن الواحد من اقامتها
 بنفسه فبقى الفرض كما كان مشروعا * والدليل عليه انه ادافاته فرض الوقت اصلا بنوى
 قضاء الظهر بعد الوقت فلم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما صح نية قضاء الظهر بعد
 فوات الوقت فثبت ان فرض الوقت هو الظهر في حق الكل كما في سائر الايام الا ان الامر ورد
 باداء الجمعة في هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر كازعم الخصم لانه بعد فوات الجمعة
 وبقاء الوقت يؤدي الظهر وهو لا يصلح قضاء للجمعة لاختلافهما اسما و مقدارا وشروطا كيف
 ولا قضاء للجمعة بالاجماع ففرغنا ان واجب الامر ليس نسخ الظهر بل قضيته اقامة الجمعة
 مقام الظهر بفعلنا غير ان هذا الامر حتم في حق غير المعذور وليس كذلك في حق المعذور
 بل رخص له ان لا يقيم الجمعة مقام الظهر بفعله ويأتى بالفرض الاصل بدليل ان المسلمين
 اجتمعوا ان المسافر اذا صلى الجمعة قبل الظهر كان ذلك فرض وقته وكذا المقيم الصحيح اذا صلى الظهر
 بعد فوات الجمعة كان فرض وقته وفرض الوقت معلق بالا بالوقت فاما الفوت فاما يتعلق به قضاء

وقالا لما لم يخاطب
 المريض والعبد
 والمسافر بالجمعة بل
 بالظهر صار الظهر
 حسنا مشروعا في
 حقهم فاذا ادوا لم
 تنقض بالجمعة من
 بعد وقتنا نحن
 لا خلاف في هذا
 الاصل لكن الشأن
 في معرفة كيفية
 الامر بالجمعة وليس
 ذلك على نسخ الظهر
 كما قلتم الا ترى ان بعد
 فوات الجمعة يقضى
 الظهر ولا يصلح قضاء
 للجمعة ولا تقضى
 الجمعة بالاجماع فثبت
 انه عود الى الاجمل

الفائت فبين بما ذكرنا ان الظهر مشروع في حق الصحيح المقيم كان الجمعة مشروعة في حق
 المسافر وصار كأن الشارع جعل الدلو يوم الجمعة سببا للظهر والجمعة على ان يختار العبد
 الجمعة وانها تقوم مقام الظهر اذا ادبت * ومثاله وقت رمضان علق شرعية الصوم بالشهر
 في حق الكل ويسقط في حق المسافر بعدة من ايام اخر * فاذا ثبت هذا قلنا اذا صلى المقيم
 الظهر صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كافي حق المعذور لانهما سواء في كون الظهر
 مشروع الوقت في حقهما وانما اختلاف في وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة
 كالمسافر اذا صام الشهر صح كالمقيم وان اختلفا في الوجوب لانهما اتفقا في ان الشهر سبب
 شرع هذا الصوم في حقهما الا ان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة باداء الظهر لانه منهي عن
 ذلك ولكن لما كان النهي لمعنى في غير ما تقي به من الفعل لم يوجب فساد الفعل * واما المسافر
 اذا صلى الجمعة بعد الظهر فقد انتقض ظهره ايضا لانه يساوى المقيم في شرعية الجمعة في
 حقه على ما بينا وانما يفارقه في ان ثبت له رخصة الترك وهذه رخصة حقيقية لانها رخصة
 ترفيه بالاجاع وهي محققة للعزيمة لانا في افاذا قدم على العزيمة صار معرضا عن الرخصة
 التي هي حقه فالتحق بالمقيم والمقيم يفسد ظهره بجمعه كذا هذا كذا في الاسرار وغيره * وعن
 محمد رحمه الله انه قال لا ادري ما اصل فرض الوقت في هذا اليوم ولكن يسقط الفرض
 عنه باداء الظهر او الجمعة يريد به ان اصل الفرض احدهما لا يبيده ويتعين بفعله كذا في المبسوط
 قوله (وثبت ان قضية الامر) يعني قوله تعالى * فاسعوا * اداء الظهر بالجمعة اى اقامتها
 مقام الظهر بالفعل واسقاطه عن الذمة بادائها * فصار ذلك اى الامر بالجمعة مقرر للظهر لانا بخاله
 بمنزلة فداء اسماعيل عليه السلام بالكبش حيث وقع الذبح عن اسماعيل ولهذا سمي
 ذبيحا * واما بتقصه اى الظهر بالجمعة بعدما دى كما امر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء * وذلك لان
 قوله تعالى * فاسعوا * يتناول من صلى الظهر ومن لم يصله ولانه وقع مكروه واسيلة النقص
 بالاعادة ولا يقال في الامر بالنقص ابطال العمل وهو حرام منهى فلا يجوز القول به لان النقص
 للاكمال جائز ولانه ابطال ضمنى فلا يعتبر قوله (وانما وضع عن المعذور) جواب عما يقال
 ان المعذور رخص له ترك الجمعة فاذا ترخص وادى الظهر في بيته استوفى موجب الرخصة
 فلا يكون اداء الجمعة منه نقضا لما صنع لانه لا يمكنه تبديل الرخصة بعد الاستيفاء واليه اشار
 الشيخ في قوله ولم ينتقض بالجمعة من بعد * فقال العمل بالرخصة لا يوجب ابطال العزيمة اذا
 امكن العمل بها بعد ذلك وقدا مكن ههنا بقاء الجمعة بعد اداء الظهر فلم يحز جعته بعدما
 حضر وادى الجمعة لكان عاندا على موضوعه بالنقص لان السقوط كان لدفع الحرج فلولم
 يحز كان فيه اثبات حرج لم يثبت في حق غير المعذور وذلك باطل قوله (يختص بالاداء دون
 القضاء) حتى اذا قدر في الوقت على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء واجبا
 عليه * حكما لتقصيره لان التقصير لا يصلح سببا لاسقاط الواجب عنه لانه جناية وهي لا تصلح
 سببا للتخفيف * فلم يشترط لبقاء الواجب لان بقاء الشئ غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود

وثبت ان قضية الامر
 اداء الظهر بالجمعة
 فصار ذلك مقرر
 لانا نسخا فصاح الاداء
 واما بتقصه بالجمعة
 كما امر باسقاطه بالجمعة
 وانما وضع عن
 المعذور اداء الظهر
 بالجمعة رخصة فلم
 يبطل به العزيمة وانما
 قلنا ان الضرب
 الثالث من هذا القسم
 يختص بالاداء دون
 القضاء اما اذا فات
 الاداء بحال القدرة
 بتقصير الخاطب
 فقد بقي تحت عهده
 وجعل الشرط
 بمنزلة القائم حكما
 لتقصيره واما اذا فات
 لا بتقصيره فكذلك
 لان هذه القدرة كانت
 شرطا لوجوب الاداء
 فضلا من الله تعالى
 فلم يشترط لبقاء
 الواجب

ونفى البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون شرط الوجود شرط البقاء لان ما هو
 شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطاً لغيره كالشهود في باب النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء *
 ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لانه تكليف
 ابتدائي فلهذا لم يشترط فيه القدرة * وهذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص
 الذي وجب به الاداء فاما من اوجب القضاء بنص مقصود فلا بد له من ان يشترط القدرة
 في القضاء ايضا لانه تكليف آخر * والدليل على ان القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء
 ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فاتته من الصلوات والصيامات والحج وغيرها
 وتيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من
 الوقت في حق الاداء لاننا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في خلفه ولا خلف للقضاء فلم يعتبر وقد بقيت
 الفوائت عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا فاتته صلوات في
 الصحة فقضاه في حالة المرض قاعدا او مضطجعا او موميا حيث يخرج عن العهدة ولو لم يشترط
 القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها *
 لاننا نقول انه قضاه كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة التي تمكنه من
 الاداء فاما قاعدا لا قدرة مكيفة فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ما كانت شرطا في الابتداء
 بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لان يكون القدرة على القيام مشروطة في وجوب
 الصلوة الا ترى انه لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فعلم ان الشرط هو
 مطلق القدرة لا القدرة المكيفة فيكون اشتراط القيام والركوع وغيرهما امرا عارضا اذا
 * كذا رأيت في بعض الشروح ولم يتضح لي هذا الجواب وقوله (ولهذا قلنا) اي ولعدم
 اشتراطها لبقاء الواجب قلنا لا يسقط بالموت وان كان عجزا كلياً في احكام الآخرة فيبقى تحت
 عهده مؤاخذا به فثبت ان دوام القدرة ليس بشرط للبقاء * ولقائل ان يقول اثر عدم
 السقوط في حق الاثم دون وجوب الفعل فان الفعل ساقط عن الميت بالاجماع وذلك لا يدل
 على عدم اشتراط بقاء القدرة لبقائه فان ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت في حق الاثم ايضا
 فانه اذا فرط في اداء الزكاة بعد التمكن حتى هلك المال يبقى الواجب في حق الاثم حتى جاز
 ان يؤاخذه في الآخرة وان سقط في احكام الدنيا فلا يصح هذا الاستدلال * والحاصل ان بقاء
 الوجوب يستغنى عن القدرة عند الشيخ وان كان لا يثبت ابتداء بدون القدرة ويظهر ثمرته فيما
 اذا مات قبل ان يقدر ثانيا اثم لما فيه من القوت بتأخير مختارا وان لم يكن القدرة قائمة عند الايجاب
 ولم يقدر حتى مات لم يؤاخذه لعدم شرط الوجوب فاذا قدر على الحج مثلا بملك الزاد
 والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد حتى مات يؤاخذه في
 الآخرة وان لم يكن له قدرة عليه اصلا لم يؤاخذه * وهذا الذي ذكرنا اذا لم يكن الفعل حالة
 البقاء مطلوبا منه فاما اذا كان مطلوبا منه فلا بد له من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة
 لا يجوز الا ترى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فوجب الفعل بحسب القدرة في

ولهذا قلنا لا يسقط
 بالموت في احكام
 الآخرة ولهذا قلنا
 اذا ملك الزاد
 والراحلة فلم يحج حتى
 هلك المال لم يبطل عنه
 الحج وكذلك صدقة
 الفطر لا يسقط بهلاك
 المال لما ذكرنا

تلك الحالة فانه اذا وجبت الصلوة عليه في حالة الصحة قائماً يقضيها في حالة المرض مضطجاً ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجاً يقضيها في حالة الصحة قائماً لا مضطجاً فلم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظوراً إليها في ذلك لكان الجواب على العكس في المستثنين * وبعض الخذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لافرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوباً بنفسه يشترط فيه القدرة التي هي سلامة الآلات حقيقة وان كان مطلوباً بالغير يشترط فيه نفس التوهم لا غير على ما مر فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصوداً يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصوداً يشترط فيه التوهم ايضاً في النفس الاخيراً ما يبق عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المؤاخذة كما ان وجوب الاداء يثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في القضاء وكان يخرج الفروع ويقول انما يبق الصوم والصلوة في الذمة بعد فوات القدرة لتوهم حدوث القدرة بعد ذلك لا لان القدرة لم يشترط للبقاء وكذلك ما ثبت بقدرة ميمرة يبق بعد فوات القدرة كالكفارة بالمال يبق بعد فوات المال بناء على توهم حدوث القدرة الا ترى انه لو ملك بعد فوات المال وانتقال الحكم الى الصوم ما يؤدى به الكفارة يحجب عليه الكفارة بالمال ولو كان بقاء القدرة شرطاً لبقائه ينبغي ان لا يجب الكفارة بالمال بعد سقوطها بفوات المال كما لو كفر بالصوم ثم ملك المال وانما يسقط الزكوة بهلاك المال لتعين المحل حتى لو سرق مال الزكوة او صار ضميراً اسقط عنه الزكوة لفوات القدرة ولو وجد بعد سنين لا تجب عليه زكوة السنين الماضية ولكنه يجب عليه اداء الزكوة التي كانت عليه وكذا العشر والخراج لان كل واحد متعلق بنماء متعين فبإلزامه لم يبق التوهم وكان يقول لا اجد فرقاً بين الصلوة ووجوب الكفارة في انه يعتبر القدرة عند الفعل ويكفي قبله التوهم * ويدل على اشتراط القدرة في القضاء ما مر في باب الاداء والقضاء ان الاداء انما يفوت مضموناً اذا كان قادر اعلى المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما في سقوط فضل الوقت وغصب المنافع وانلاف ملك النكاح فلم يكن القدرة شرطاً في القضاء لما سقط بالعجز الا ان ما وجب بالقدرة الممكنة يبق بعد فوات تلك القدرة لتوهم القدرة بعد ذلك فان تحقق التوهم وجب الفعل والظاهر اثره في المؤاخذة في الدار الآخرة * وذكر في الاسرار في مسألة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لا ابتداء وجوب الاداء يشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان الله تعالى ما كلف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالحرج كثير من حقوقه واداء حقيقته وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة المشروطة للاداء وقت الفعل ايضاً الا ترى اننا نشترط القدرة على التوضي * بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة قائماً حين الاداء لا حين الوجوب قوله (واما الكامل من هذا القسم) اي من الشرط الذي بينا ان الواجب يتوقف عليه ويزداد حسناً بشرطه فاقدره الميسرة * وهذه زائدة على الاولى وهي الممكنة بدرجة لان بها يثبت الامكان ثم اليسر * وانما شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية ولم يشترط في البدنية لان ادائها اشق على النفس من العبادات

واما الكامل من
هذا القسم فالقدرة
الميسرة وهذه زائدة
على الاولى بدرجة
كرامة من الله تعالى
وفرق ما بين الامرين
ان القدرة الاولى
للتمكن من الفعل فلم
يغير بها الواجب
فبقى شرطاً محضاً فلم
يشترط دوامه بالبقاء
الواجب

البدنية لان المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر * وفرق ما بين الامرين اى القدرتين ان الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل لم يتغير بها صفة الواجب اذ لا يمكن اثباته بدونها فكانت شرطا محضاً ليس فيها معنى العلة بوجه والشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء المشروط كالظاهرة شرط لجواز الصلوة ولا يشترط دوامها لبقاء الجواز وكالشهود في باب النكاح كاذكرنا * وهذه اى القدرة الميسرة * غيرت صفة الواجب صفة لموصوف دل عليه ميسرة * وقوله شرط جواب لما في بعض النسخ فشرط بالقاء فعلى هذا يكون غيرت جواب لما * وقوله فجعلته تفسير للتغيير * وقوله سمحاً سهلاً اينا للفاظ مترادفة * والتقدير وهذه القدرة لما كانت قدرة ميسرة مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة شرط بقاءها لبقاء الواجب * وليس معنى التغيير انه كان واجبا او لا بقدرة ممكنة بصفة العسر ثم تغير بالشرط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزاً فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطة فكانت مغيرة وصارت شرطاً في معنى العلة فيشرط دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار انها شرط * ولا يقال بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة ايضا كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا * لاننا نقول ذلك اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج فاما اذا لم يكن بقاء العلة شرط وههنا مما لا يمكن لان اليسر لا يسبق بدونها والواجب لا يسبق بدون هذا الوصف * معنى تبدل صفة الواجب اى من العسر الى اليسر * ذلك الوصف اى اليسر * فيبطل الحق اى الواجب لانه متى وجب بصفة لا يتبقى الا بتلك الصفة قوله (ولهذا) اى ولا شترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذى تعلق بها قلنا الزكاة يسقط بهلاك المال عندنا وكذا العشر والخراج * لان الشرع علق وجوبه اى وجوب هذا الواجب بقدرة ميسرة وقال الشافعى رحمه الله اذا تمكّن من الاداء ولم يؤدّ ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال عجز عن الاداء لعدم ما يؤدى به ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقى عليه الى الآخرة كفى ديون العباد وصدقة الفطر والحج * ولان الواجب جزؤ من النصاب فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه منه صار مفوضاً للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت * ولان الحق المستحق اذا وجب بوصف لا يتبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء لا غيره كالمالك اذا ثبت مبيعاً يتبقى كذلك وان ثبت هبة تبقى كذلك * وكذلك ما فى الذمة من صوم او صلوة او مال وهذا الواجب وجب بعض ثمنه المال حقيقة او تقديره فلوجب بعد هلاك ذلك المال الذى هو ثمنه لا تقلب غرامة يأتى على اصل ماله (فان قيل) الباقي عندى غير الواجب ابتداء بل هو مثله ضمنه بالتقويت عن وقتد هو اول اوقات الامكان كتقويت الصلوة والصوم عن الوقت او بالمنع عن الفقير بعد تعيين مقدار الواجب محلاً للصرف الى الفقير كنوع الرهن عن المرتن (قلنا) الزكاة ليست بموقفة فلا تصور تقويتها عن الوقت وكذا المنع لا يوجب الضمان لا يتحقق يد العاصب على المال

وهذه لما كانت ميسرة
غيرت صفة الواجب
فجعلته سمحاً سهلاً
ايضا فيشرط بقاء
هذه القدرة لبقاء
الواجب لالمعنى انها
شرط لكن لمعنى
تبدل صفة الواجب
بها فاذا انقضت
هذه القدرة بطل
ذلك الوصف فيبطل
الحق لانه غير
مشروع بدون
ذلك الوصف ولهذا
قلنا الزكاة تسقط
بهلاك النصاب

بان ابطال على صاحب الحق حقه من ملك كافي منع الوديعة عن المالك او يد متقومة كافي منع الرهن عن المرتهن ولا تصور ليد الغصب فيما نحن فيه على المال لانه حق صاحب المال ملكا وبدا وانما حق الفقير في ان تعين محلا للصرف اليه وبالمع لا تبطل تلك المحلية فلا يوجب الضمان كمنع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان ولا على ما في ذمته من فعل التسليم لان الغصب لا يتصور على ما في الذمة * ولانه بالمع انما يضمن اذا لم يكن عن ولاية وله ولاية المنع مادام يتحرى من هو اولى كالا امام حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب الساعي فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخي في مختصره لان الساعي متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه فبالامتناع يصير مفوتا * ومشايخنا يقولون لا يصير ضامنا وكذا ذكره ابو سهل الزجاجي وابو طاهر الدباس وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا وله رأى في اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فانما حبس السائمة ليؤدي من محل آخر فلا يضمن كذا في الاسرار والمبسوط قوله (علق وجوبه) اى وجوب هذا الواجب وهو الزكوة بقدره ميسرة بدليلين * احدهما ان المكنته الاصلية تحصل بملك الخمسة مثلا ومع ذلك لم يوجبها الشرع الا بعد ملك المائتين ليكون الواجب قليلا من كثير والثاني ان الوجوب تعلق بوصف التماء لثلاثين تقض به اصل المال وانما فوت به بعض التماء غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعد للتمو مقام حقيقته تيسيرا لما في التعليق بحقيقة التمو ضرب حرج فعرفنا انها متعلقة بقدره ميسرة * والى الوجه الثاني اشير في الكتاب وهو المعتمد * بمال مطلق اى عن صفة التماء * فيتبدل الواجب اى من اليسر الى العسر فكان غير الاول فلا يثبت الاسباب آخر كصلوة المقيم لا يتغير الى الركعتين لا بغيره وهو السفر وكذا على العكس قوله (ولا يلزم) جواب سؤال وهو ان يقال ان اشتراط النصاب في الابتداء لتيسير كاشتراط التماء لان المكنته الاصلية تثبت بدونه كذا ذكرنا فوجب ان يشترط بقاءه لبقاء الوجوب كما شرط لابتدائه ولو ملك بعض النصاب في الابتداء لا يجب به شئ من الزكوة فكذلك يجب ان لا يبقى بقاء البعض شئ من الواجب وقد قلتم بخلافه * فقال لانسلم ان اليسر في اشتراط النصاب بل اليسر في ايجاب القليل من الكثير وذلك ثابت فيما بقي من المال فانه لم يجب عليه الاداء ربع عشر الباقي وهذا لان اليسر في الابتداء كان بايجاب ربع العشر في كل جزء من النصاب ولم يكن يزداد يسر ما تعلق بجزء بانضمام جزء اخر اليه لانه تعلق به ربع العشر ايضا كالتعلق بذلك الجزء فكما لم يزد اليسر بانضمام جزء اخر اليه لا ينقص ايضا بهلاكه الا ان كمال النصاب شرط في الابتداء ليصير اهلا للوجوب فان اهل الوجوب هو الغنى والشرع أكد هذا الشرط في باب الزكوة فاعتبر الغناء بالمال الذي جعل سببا للوجوب الزكوة لا بمال اخر ولا يحصل الغناء به لولا مال آخر الا اذا كان نصابا كاملا فيشترط النصاب ليصير به غنيا اهلا للوجوب والغناء لا يثبت بمطلق المال بل يثبت بكثرة المال وذلك امر لا يضبط لاختلافه بالاشخاص والازمان

لان الشرع علق
الوجوب بقدره
ميسرة الا ترى ان
القدرة على الاداء
تحصل بمال مطلق
ثم شرط التماء في المال
ليكون المؤدى جزءا
منه فيكون في غاية
التيسير فلو قلنا ببقاء
السواجب بدون
النصاب لا تقلب
غرامة محضة فيتبدل
الواجب فلذلك
سقط بهلاك المال
ولا يلزم ان النصاب
شرط لا ابتداء
الوجوب ولا يشترط
لبقاءه فان كل جزء
من الباقي يبقى
بقسطه لان شرط
النصاب لا يغير صفة
الواجب الا ترى ان
تيسير اداء الخمسة
من المائتين وتيسير
اداء الدرهم من
الاربعةين سواء لا
يختلف لانه ربع
عشر بكل حال

والأما كن فتولى الشارع تقديره بذاته فكان النصاب شرطا لثبوت الاهلية لاثبوت اليسر بل اليسر فيما دون النصاب أكثر منه في النصاب لأن إتياء درهم من أربعين درهما يسر على رب المال من إتياء خمسة من مائتي درهم كان إتياء خمسة من المائتين يسر من إتياء ألف درهم من أربعين ألفا * وإذا ثبت أنه شرط الوجوب لاشتراط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من المال وقوله (ولكن الغناء وصف جواب سؤال آخر رد على هذا الجواب وهو أنه لما لم يحصل به اليسر وجب أن لا يشترط في الابتداء أيضا لأن الزكاة لا يجب إلا بقدرته ميسرة فقال الغناء وصف لا بد منه إلى آخره قوله (الاغناء من غير الغنى لا يتحقق) (فان قيل) الاغناء الواجب تملك ما يدفع حاجة الفقير دون الاغناء الشرعي وتحققه لا يتوقف على ملك النصاب فكيف يصح قوله والاغناء من غير الغنى لا يتحقق (قلنا) المراد به نفي صفة الحسن عن الاغناء أي الاغناء بصفة الحسن من غير الغنى لا يتحقق فلم يكن مأمور به شرعا لأنها وجبت لدفع حاجة الفقير لا لحواج المؤدى * ويؤيده ما ذكره القاضي الإمام في التقويم ولما شرعت أي صدقة الفطر للاغناء عن الفقير لم يكن الفقير اهلا للوجوب بها فصير مشروعة لحواجه فهذا يشير إلى أن حسن الاغناء المأمور به متعلق بالغناء الشرعي دون أصله * ونص عليه شمس الأئمة أيضا فقال وإنما يتحقق الاغناء بصفة الحسن من الغنى وإذا كان كذلك لم يكن حسنا عند عدم ما يتعلق به حسنه فلم يجز أن يكون مأمور به شرعا (فان قيل) حسن الاغناء لا يتوقف على الغناء الشرعي أيضا فان الله تعالى مدح أقواما على الأثار مع مساس حاجتهم إلى ما أتوا بقوله جل ذكره * ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة * (قلنا) بناء الأحكام على الأمور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة وإظهار الجزع والفجور عند إصابة المكروه قال تعالى * إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا * فقلنا لم يحسن الاغناء من غير الغنى لئلا يؤدي إلى الأمر المذموم * فإما من اختص بتوفيق من ربه وأوتي قوة في دينه حتى أثر مراد غيره على مراده وصبر على الشدائد والمكاره فحسن الاغناء منه لا يتوقف على الغنى الشرعي بل هو أحسن من الاغناء الصادر عن الغنى قال عليه السلام * أفضل الصدقة جهد المقل * إلا أن هذا لما كان نادرا لم يصلح لبناء الحكم فبنى على الأول قوله (لما كان أمرا زائدا على الاهلية الأصلية) يعني لما ثبت أن اشتراط النصاب بثبوت الاهلية وأصل الاهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا أمرا زائدا على تلك الاهلية في هذه العبادة حتى صارت اهلية هذه العبادة بالعقل والبلوغ وملك النصاب كما أن القدرة الممكنة من الفعل في الصلوة أمر زائد على الاهلية الأصلية وإذا كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لا ليسير كما اشتراط الاهلية الأصلية واشتراط القدرة في الصلوة فلم يشترط دوامه إلى آخره * ولا يقال لما كان النصاب شرط الاهلية لاشتراط اليسر ينبغي أن لا يسقط الزكاة بهلاكه * لانا نقول سقوط الزكاة لفوات النماء الذي يتعلق اليسر به لافوات النصاب الأثرى أنه إذا ملك بعضه بقي بقسطه الباقي ولو كان النصاب شرط اليسر لسقطت الزكاة

لكن الغناء وصف لا بد منه ليسير الموصوف به اهلا للاغناء إذا اغتناء من غير الغنى لا يتحقق كالتملك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس لكثرة الحدوث به وأحوال الناس فيه شتى فقدر الشرع بحد واحد فصار ذلك شرطا للوجوب لما كان أمرا زائدا على الاهلية الأصلية وشرط الوجوب لا يشترط دوامه إذ الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فاما قيام المال بصفة النماء فييسر للاداء فتغير به صفة الواجب فشرطنا دوامه

بفوات جزء من النصاب لا تنفأ الكل بفوات جزئه قوله (وهذا) أى هلاك النصاب بخالف استهلاكه بأن انفقه رب المال في حاجة نفسه أو تلفه مجاناً بان القاء في البحر مثلاً فإنه لا يسقط الحق وإن فات الثمن والمالك كافي الهلاك * لأن النصاب صار في حق الواجب حقاً للصاحب الحق وهو الفقير * بيانه ان النصاب وان كان في ملك رب المال وفي يده حتى جازيعه وسائر تصرفاته فيه عندنا ولكنه في حق الواجب صار حقاً للفقير من حيث أنه صار رصداً لقضاء حقه منه إذا واجب جزء من النصاب لا مطلق المال في الذمة بدليل أنه لو وهب النصاب من الفقير لا ينوي الزكاة اجترأه عن الزكاة ولو وهب مالا آخر له لم يجزه عنها وكذلك لو هلك المال قبل التمكن من الأداء لا يجب عليه شيء ولو كان الواجب مالا مطلقاً في الذمة لكان هلاك النصاب وبقاؤه سواء * وإذا ثبت ان الحق متعلق بالعين كان المستهلك جائياً على محل الحق بالانلاف فيجعل المحل قائماً جراً عليه ونظراً لصاحب الحق اذ لو لم يجعل قائماً أدى الى فوات الحق لان كل من وجب عليه الزكاة يصرف مال الزكاة الى حاجته فلا يصل الفقير الى حقه وإذا جعل قائماً تقديراً يبقى الواجب ببقائه كما ثبت ابتداء بالنماء تقديراً * وهذا كالمولى اذا اعتق العبد الجاني أو قتله من غير ان يعلم بالجناية يضمن القيمة لولياء الجناية لانه جنى على حقه باتلاف محله ولو فرط في تسليم العبد حتى هلك لا يضمن شيئاً لان التفريط لا يصلح سيداً للضمان فكذا هذا * ولانه خوطب باداء العين الى الفقير فاذا اقدم على الاستهلاك فقد قصد اسقاط الحق الواجب عن نفسه فلا يقدر عليه فيجعل العين كالقائم رداً لقصد هلاك باقة سماوية فلا صنع من جهته فجاز ان يسقط الواجب * ونظيره الصائم اذا سافر لم يحل له الفطر لان الصوم واجب عليه فلم يسقط باختياره وقصد هلاكه ولو مرض ابيح له لانه آفة سماوية فكذلك ههنا * ولان الساعي لا يأخذ ذلك الواجب بل يأخذوا جباة خربسبه لان سبب الوجوب قد تحقق وهو الاستهلاك وسبب الوجوب اذا تحقق امكن تحقيق الوجوب * ولان القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب نظراً لمن يجب عليه والمفوت لها لا يستحق النظر كذا في الاسرار وطريقة الامام البرغري وغيرهما قوله (ولهذا قلنا) أى ولا شرط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب الذي تعلق بها قلنا كذا * والتخيير تيسير لانه اذا ثبت له الخيار شرعاً ترفق بما هو الايسر عليه كالمسافر اذا خير بين الصوم والفطر ولو لم يكن نخيراً وكان الواجب شيئاً عيناً بدون اختياره كان اشق عليه كالنقيم وجب عليه الصوم عينا * ولا يلزم عليه صدقة الفطر قد خير فيها بين نصف صاع من بروجين صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير بالتيسير حتى قلتم انها واجبة بقدرة ممكنة * لانا نقول ذلك ليس بتخيير معنى فلا يفيد التيسير * وتحقيقه ان المقصود من التخيير قد يكون تأكيذاً لواجب وقد يكون تيسيراً الامر على المكلف * فنظير الاول قوله تعالى * ان اقلوا انفسكم او اخر جوا من دياركم * أى لا بد ان يصدر واحد منهما منكم وقولك لولدك حين غضبت عليه اما ان تقرأ الآية ربيع القرآن او تقرأ الكتاب الفلاني او تكتب كذا جزاء من العلم ثم تنام والا لا تنقمن منك فالمقصود منه تأكيذاً ما وجبت عليه من السهر في التعب

وهذا بخلاف استهلاك النصاب فإنه لا يسقط الحق وقد صار غير ما لان النصاب صار في حق الواجب حقاً لصاحب الحق فيصير المستهلك متعدياً على صاحب الحق فقد قائماً في حق صاحب الحق فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل ولهذا قلنا ان المؤسر اذا حنت في اليمين ثم اعسر وذهب ماله انه يكفر بالصوم لان الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة الدليل عليه ان الشرع خير عند قيام القدرة بالمسال والتخيير تيسير

لا التيسير عليه ومعناه لا بد لك من ان تفعل احده هذه الاشياء البتة وان لا يفوت عنك السهر
 لا محالة * ونظير الثاني قولك لفلانك اشتر بهذا الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود منه
 التيسير ومعناه اختر منها ما تيسر عليك ثم يعرف المقصود في التخييرات الشرعية يكون تلك
 الاشياء التي خير المكلف فيها مماثلة في المعنى وغير مماثلة فيه لانها اذا كانت مماثلة في المعنى فالتخير
 يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيدنا كيد الواجب وان كانت مختلفة في المعاني غير
 مماثلة فيها كافي للصورة فمعنى اثر التخير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة * فصدقة الفطر
 من القبيل الاول لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بروقيمة صاع من شعير او تمر
 تساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التخير
 التيسير قصدا بل يفيد التأكيد ويصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما بنصف صاع
 من بر او غير ذلك بما يماثله في المالية * وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان مالية تلك الاشياء
 مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير * واعلم ان ما ذكر
 ان التخير يفيد التيسير انما يستقيم على قول عامة الفقهاء واكثر المتكلمين فانهم قالوا بان الامر باحد
 الاشياء يوجب واحدا منها غير عين وان المأثور بخير في تعيين واحد منها فعلا فاما على قول
 المعتزلة فلا يستقيم لانهم قالوا بان الكل واجب على طريق البدل بمنزلة فرض الكفاية فانه واجب
 على الكل ويسقط باداء البعض ولما كان الكل واجبا لا يفيد التخير التيسير والمسئلة طويلة
 مذكورة في عامة الكتب قوله (ولانه نقل) دليل آخر على انها متعلقة بقدرة ميسرة * وذلك
 لانه لما نقل الى الصوم بالعجز الحالى مع توهم القدرة فيما بعد لم يعتبر العجز المستدام في العمر كما اعتبر
 في سائر الافعال مثل قوله ان لم آت البصرة فبعدى حرا وقوله ان لم اطلقك فانت طالق او ان لم
 اتكلم فلانا فعلى كذا وكما اعتبر في حق الشيخ الفاني حتى لو قدر بعد الفدية لا تجزيه تلك الفدية
 دل على تيسير الامر على المكلف حيث لم يشترط اصل الممكنة مع احتمال حدوثها في العمر
 ليرأعنها بالصوم ولا يبقى تحت عهدة الوجوب الى حدوث القدرة * ثم استدل على ان الاعتبار
 العجز الحالى بقوله تعالى * فن لم يجد فصيام ثلاثة ايام * فانه تعالى لما نقل الحكم الى الصوم
 عند العجز ولو اعتبر العجز المستدام في العمر ولا يثبت ذلك الا باخر العمر لا يتحقق منه اداء الصوم
 علم ان المراد العجز الحالى * وذكر في المبسوط ولو كان له مال غائب وهو لا يجد ما يكفر به
 اجزاء الصوم لان المانع قدرته على التكفير بالمال وذلك لا يحصل بالملك بدون اليد الا ان
 يكون في ماله الغائب عبء لا يجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعق فان نفوذ
 العقى باعتبار الملك دون اليد فلما لم يشترط الانتظار الى وصول المال فلان لا يشترط الانتظار
 الى حصوله اولى وكذلك في طعام الظهار يعنى كان الاعتبار العجز الحالى فيما ذكرنا فكذلك
 هو الاعتبار في جميع الكفارات في نقل الحكم عن واجب الى ما بعده مثل كفارة الظهار
 والصوم والقتل فيعتبر في جميعها العجز الحالى في نقل الحكم عن الرقة الى الصوم وكذلك
 في النقل عن الصوم الى الاطعام في كفارة الظهار والصوم حتى لو مرض اياما فكفر بالاطعام

ولانه نقل الى
 الصوم لقيام العجز
 عند اداء الصوم
 مع توهم القدرة فيما
 يستقبل ولم يعتبر
 ما يعتبر في عدم سائر
 الافعال وهو العدم
 في العمر كله لكنه
 اعتبر العدم الحالى
 الا ترى انه قال فن
 لم يجد فصيام ثلاثة ايام
 وتقدير العجز بالعمر
 يبطل اداء الصوم
 فعلم انه اراد به العجز
 الحالى وكذلك في
 طعام الظهار وسائر
 الكفارات ثبت
 ان القدرة ميسرة
 فكانت من قبيل
 الزكوة الا ان المال
 ههنا غير عين فالى مال
 اصابه من بعد دامت
 به القدرة ولهذا
 ساوى الاستهلاك
 الهلاك ههنا لان
 الحق لما كان مطلقا
 عن الوقت ولم يكن
 متعينا لم يكن
 الاستهلاك تعديا

جازوا ان قدر على الصوم بعد فقت ان القدرة المشروطة فيها ميسرة فكانت اى الكفارات من قبيل الزكوة * وانما خص الطعام بالذكر مع ان الحكم فى الصوم كذلك لانه آخر ما ينقل اليه فى كفارة الظهار كالصوم فى كفارة اليمين * ولما ذكر الشيخ رحمه الله ان الكفارة من قبيل الزكوة وقد فارقتهما * فان الواجب فيها يعود بعدهلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود فى الزكوة وهذا يدل على انها دون الزكوة * وفى ان الواجب بالاستهلاك فيها ينتقل الى الصوم كما ينتقل بالهلاك وفى الزكوة خالف الاستهلاك الهلاك كما قررنا وهذا يشير الى انها فوق الزكوة تعرض للجواب عن الاول بقوله * الا ان المال ههنا غير عين يعنى الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الاداء والقدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا تختص بمال دون اخر لان المال انما اعتبر ههنا لكونه صالحا للتقرب به الى الله تعالى فيحصل به الثواب ليصير مقابلا بالاثم الذى عليه ولهذا لم يشترط فيه التمام فكان المال الموجود وقت الخنث والمستفاد بعده فيه سواء بخلاف الزكوة لانها متعلقة بالعين فلا تبقى القدرة بهلاك العين على مامر من بعد اى من بعد الخنث او من بعد الهلاك * دامت اى ثبتت * وعن الثانى بقوله ولهذا اى ولكون المال غير عين ساوى الاستهلاك الهلاك فى الكفارات حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف ماله جاز له التكفير بالصوم كما اذا هلك بغير صنع منه بخلاف الزكوة حيث فارق الاستهلاك الهلاك كما ذكرنا * وذلك لان بقاء الواجب بعد فوات القدرة انما يكون بكونه موقفا كالصلوة فانها لما شرعت موقفة كان التأخير عن الوقت جنابة على نفس الحق بالتفويت او بالتعدي على محل الواجب بان كان متعلقا بمحل عين كالزكوة وههنا الواجب لما لم يكن موقفا بعد تفويته عن الوقت جنابة ولم يكن المال متعينا ايضا ليصير استهلاكه تعديا كان الاستهلاك كالهلاك ضرورة اليه اشير فى طريقة الامام البرغرى رحمه الله قوله (وصارت هذه القدرة اى القدرة المالية فى الكفارة * على هذا التقدير اى على تقدير انها تدوم باى مال اصابه نظير الاستطاعة التى لا تسبق الفعل من حيث ان وجودها يعتبر حالة الاداء لاقبله ولا بعده كالاستطاعة لا يتقدم الفعل ولا يتأخر عنه حتى لو كان موسرا وقت الخنث معسرا وقت الاداء يحجزه التكفير بالصوم ولو كان على العكس لا يحجزه قوله (ولهذا قلنا) اى ولما ذكرنا ان الزكوة تجب بقدرة ميسرة وان من شرط وجوبها الغناء قلنا بطل وجوب الزكوة بالدين اى بالدين الذى اقترن بوجوب الزكوة لكن اذا لحقه دين بعد وجوب الزكوة فذلك لا يسقط الزكوة كذا فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين رحمه الله لان ما عرف مانعا لا يلزم ان يكون رافعا * لانه اى لان الدين ينافى الغنى واليسر لان الغنى انما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اذا الحاجة الى قضاء الدين اصلية فلا يحصل الغناء بملك قدر الدين ولهذا حل له اخذ الصدقة وهى لا تحمل للغنى وكذلك اليسر فيما اذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته ونعنى بمشغولية المال بالحاجة انه متعين لقضاء الدين لان تقرير الزكاة عن الدين واجب ولا يحصل ذلك الا بهذا المال فكان كالمصرف الى الدين كالماء المعد

وصارت هذه
القدرة على هذا
التقدير نظير استطاعة
الفعل التى لا تسبق
الفعل ولهذا قلنا
بطل وجوب الزكوة
بالدين لانه ينافى
الغناء واليسر ولا
يلزم ان الدين لا يمنع
وجوب الكفارة
وهو ينافى اليسر

للعطش * وانما اورد هذه المسئلة في هذا الموضع ليبثني عليها المسئلة التي تليها ويبين الفرق بينهما قوله (لانه قال) اى لان محمدا والاضمار من غير ذكر جائز عند الشهرة وعدم الاشتباه كقوله تعالى * انا انزلناه في ليلة القدر * والمذكور في اصول شمس الائمة لان المذكور في كتاب الايمان قوله (ولم يذكر) اى محمدا انه اذا كفر بالصوم قبل صرف الالف الى الدين ما جوابه * واختلف المشايخ المتأخرون فيه فمنهم من قال يحجزه وهو الاصح لما اشار اليه في الكتاب في قوله الاترى ان الصدقة تحل لهذا وفي هذا التعليل لافرق بين ما قبل قضاء الدين وبعده وهذا لان المال الذي في يده مستحق بدنه فيجعل كالمعدوم في حق التكفير بالصوم كالمسافر اذا كان معه ماء وهو يخالف العطش يجوز له التيمم لان الماء مستحق بعطشه فيجعل كالمعدوم في حق التيمم * وقال بعضهم لا يحجزه استدلالا بالتقييد الذي ذكره بقوله بعدم ما يقضى دينه والتقييد في الرواية يدل على انتفاء ما عداه وعلى هذا يحتاج الى الفرق * والحاصل ان في الكتاب ما يدل على القولين فالتعليل بقوله ان الصدقة تحل له يدل على ان الصوم يحجزه في الحالين والتقييد يدل على انه لا يحجزه قبل قضاء الدين فلماذا اختلفوا قوله (وجبت بصفة اليسر) لان مبنى الزكوة في الشرع على اليسر والسهولة ولهذا وجب القليل من الكثير ووجبت في انشاء في اصل المال تيسيرا على ارباب الاموال ولهذا شرط تكرار الواجب تكرار الحول كذا في اصول الفقه لبعض المشايخ * وشرط القدرة بمعنى قدرة توجب هذا اليسر * ولمعنى الاغناء بقوله عليه السلام * اغنؤهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم * نص على معنى الاغناء * وهذا الحديث ورد في صدقة الفطر فان ابن عمر رضى الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنؤهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ولكن الحكم ثبت في الزكوة بطريق الدلالة لان الاغناء لما وجب في صدقة الفطر لسد خلة الفقير مع قصور صفة الغناء فيها لقصور النصاب فلان يجب في الزكوة لهذا المعنى مع كمال صفة الغناء فيها كان اولى * وقوله عليه السلام * في مثل هذا اليوم * متعلق بالاغناء لا بالمسئلة بمعنى اغنؤهم في مثل هذا اليوم عن المسئلة * ثم قيل المثل زائد كافي قوله تعالى * ليس كمثله شيء * والصواب انه ليس كذلك وفائدته تعميم الحكم اذ لو لم يذكر لاقتصر الحكم على ذلك اليوم المعين * وانما دخل اللام في قوله ولمعنى الاغناء لان الزكوة والكفارة في صفة اليسر وشرط القدرة تشتركان فاما معنى الاغناء فمختص بالزكوة فلماذا افرده باللام قوله (ولقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى) ذكر في مجازات الآثار النبوية ان هذا القول مجاز لان المراد بذلك ان المصدق انما يجب عليه الصدقة اذا كانت له قوة من غنا والظهر ههنا كناية عن القوة فكان المال لاغنى بنزله الظاهر الذي عليه اعتماده واليه استناده ولذلك يقال فلان ظهر لفلان اذا كان يتقوى به ويلجأ في الحوادث اليه * وذكر في المغرب واما لا صدقة الا عن ظهر غنى اى صادرة عن غنى فالظهر فيه مقحم كافي لظهور القلب وظهور الغيب * ووجه التمسك به انه عليه السلام شرط الغناء لوجوب الصدقة لان المراد من قوله لا صدقة

الايمان رجل له الف درهم وعليه دين اكثر من الف فكفر بالصوم بعدما يقضى دينه بماله قال يحجزه ولم يذكر انه اذا لم يصرف الى دينه ما جوابه فقال بعض مشايخنا يحجزه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر به فيجعل المال كالمعدوم وقال بعضهم بل يجب بالمال ولا يحجزه الصوم بخلاف الزكوة والفرق ان الزكوة وجبت بصفة اليسر وبشرط القدرة ولمعنى الاغناء يقول النبي صلى الله عليه وسلم اغنؤهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم وبقوله لا صدقة الا عن ظهر غنى فهذا الاغناء وجب عبادة شكرا لنعمة الغنى فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شطراً من الكامل والدين يسقط الكمال ولا يعدم اصله

عليه الاغناء ولهذا لا يتأدى الزكاة الا بعين متقومة واما الكفارة فلا تستغنى عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة لانها لم تشرع للاغناء الا ترى انها شرعت ساترة اوزاجرة لا امرا اصليا للفقير اغناء والاترى انه يتأدى بالتحريم وبالصوم ولا اغناء فيهما لكن المقصود به نيل الثواب ليقابل بموجب الجناية وما يقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سببا للثواب ولذلك يتأدى بالاباحة ولا اغناء يحصل بها فاذا لم يكن الاغناء مقصودا لم يشترط صفة الغنى في مخاطب بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لا ينعدم بالدين ويتبين انها لم تجب شكرا للغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى انما شرط ادنى ما يصلح لطلب الثواب واصل المال كاف لذلك

ليس نفى الوجود اذهى توجد وتصح بدون الغناء فيحمل على نفى الوجوب لان الوجوب اشد مناسبة للوجود من غيره وليس اشتراطه اثبوت اليسر في الواجب لانه لا يحصل به بل اثبوت الاهلية على مامر ولا احتياج لثبوت الاهلية اليه الا ان يكون المقصود اغناء الفقير فتبين بهذا انها وجبت لمعنى الاغناء * ولما ثبت انها وجبت لمعنى الاغناء الفقير انما يجب شكرا لنعمة الغناء لان المال نعمة عظيمة به تعلق بقاء الابدان وبه ينط مقاصد الدنيا والاخرة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله * نعم المال الصالح للرجل الصالح * فوجب ان لا يخلو عن شكر يجب لله تعالى على سبيل العبادة كنعمة البدن ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكاة فعذبت لشكر نعمة المال * ثم الشكر يستدعى سببا كاملا ليؤثر في ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يؤثر فيمتنع وجوب الشكر من ذلك الوجه * والدين يسقط الكمال اى عن الغنى قال شمس الائمة وحاجته الى قضاء الدين بالمال تعدم تمام الغنى بملكه لانه يوجب استحقاق المال عليه والمستحق بجهة كالمصرف الى تلك الجهة بمنزلة الماء المعد للعطش * ولا يعدم اصله اى اصل الغنى لان المال باق على ملكه ولهذا جازت بصرفاته فيه ولما زال وصف الكمال عنه لم يجب به الاغناء لانه متعلق بالغا الكمال وقعدم قوله (شرط من الكمال) اى بعضا منه وشرط الشيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا * ومنه قوله عليه السلام في الخائض * تقعد شرط عمرها * سمي البعض شرطا توسعا في الكلام واستكنارا للقليل ومثله في التوسع * تعلوا الفرائض وعلوها الناس فانها نصف العلم * كذا في العرب قوله (ولهذا حلت) اى ولانفاء الغنى بانتفاء الكمال عنه حلت للدين الصدقة اى الزكاة وهى لا تحل لغنى اذا لم يكن عاملا وابن سبيل قوله (ولهذا لا يتأدى الزكاة) اى ولان الزكاة وجبت لمعنى الاغناء لا يتأدى الا بعين متقومة اى بتملك عين متقومة حتى لو اسكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزيه لان المنفعة ليست بعين متقومة * وكذلك الواجبة طعاما بنية الزكاة فاكله الفقير لا يجزيه عن الزكاة لانه اكل مال الغير وبه لا يحصل الغنى * قال ابو اليسر الزكاة شرعت لاغناء الفقير لقوله عليه السلام * اغنوهم والواجب فيها هو الاغناء الكامل وهو تملك مال محترم منقوض بانقصان في نفسه والاغناء الكامل لا يجب الا على الغنى الكامل كافي التملك بغير عوض لا يحصل الامن المالك قوله (ساترة اوزاجرة) اى ساترة بعد الجناية زاجرة قبلها وذلك لان الكفارة تضمنت معنى العبادة والعقوبة فباعتبار معنى العبادة هى ساترة للذنوب اى ماحية له قال الله تعالى * ان الحسنات يذهبن السيئات * وقال عليه السلام * اتبع السيئة الحسنة تمحها او هى ساترة لمرتكب الذنب لانه لما مرق لباس تقواه بارتكابه حتى صار عريانا سترته الكفارة وصارت ترفيعا لما مرق * وباعتبار معنى العقوبة هى زاجرة كبائر العقوبات قوله (ولذلك) اى ولانها لم تشرع للاغناء تتأدى بالاباحة * في مخاطب بها اى في كونه مخاطبا باداء الكفارة * بل شرط القدرة واليسر بها اى شرطت القدرة اليسرة * وفي بعض النسخ بل بالقدرة واليسر به اى تعلق او وجبت بالقدرة اليسرة * وذلك

الميسرة لان القدرة وعلى هذا الاصل يخرج سقوط العشر (٢١٠) بهلاك الخارج لانه وجب بشرط القدرة

على اداء العشر
تستغنى عن قيام
تسعة الاعشار لكنه
شرط ذلك ليسر
ولم يجب الابارض
نامية بالخارج فشرط
قيامه لبقاء صفة
اليسر وكذلك
الخارج يسقط اذا
اصطلم الزرع آفة
لانه انما وجب بصفة
اليسر الا ترى انه
لا يجب الابسلامة
الخارج الا انه بطريق
التقدير بالتمكن
لكون الواجب من
غير جنس الخارج
وبدليل ان الخارج
اذا قل حط الخارج
الى نصف الخارج
ولما كان كذلك سقط
بهلاك الخارج حتى
لا ينقلب غرما محضا
وهذا مخالف للحجج
فانه اذا وجب بملك
الزاد والراحلة لم
يسقط بفوتهما لانه
وجب بشرط القدرة
دون اليسر الا ترى
ان الزاد والراحلة
ادنى ما يقطع به السفر
ولا يقع اليسر
الا بتخدم ومراكب
واعوان وليس
بشرط بالاجتماع

بالدين اى اليسر لا يفوت به بل تيسير الاداء قائم بملك المال مع قيام الدين عليه لان اليسر
فيما ثبت بالتخير او اعتبار العجز الحالى كذا كرنا وذلك لا يفوت بالدين والانعدام وان كان
من الالفاظ المحدثه فان اهل اللغة لم يجوزوا عدمته فاعدم لان عدمته بمعنى لم اجده وحقيقته
تعود الى قولك فات وليس له مطاوع فكذا لعدمت اذ ليس فيه احداث فعل وذكر في الفصل
ولا يقع بمعنى ان فعل الاحيث يكون علاج وتأثير ولهذا كان قولهم انعدم خطاه الا انه لما شاع
استعماله في الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطاء المستعمل
اولى من الصواب النادر قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان بقاء القدرة الميسرة شرط
لبقاء ما يتعلق بها يخرج مسألة العشر * يستغنى عن قيام تسعة الاعشار بمعنى القدرة على اداء
ما هو عشر من الجملة لا تقتصر الى تسعة الاعشار بالنظر الى ذاته وان افتقرت اليها من حيث هو
عشر كما ان الجزء لا يفتقر الى الكل نظر الى ذاته فاما من حيث هو جزء فلا يستغنى عنه * بارض
نامية بالخارج اى بالنماء الحقيقي قوله (وكذلك الخارج يسقط) اى كان العشر يسقط بهلاك
الخارج فكذا الخارج يسقط * اذا اصطلم الزرع اى استأصله آفة لانه متعلق بنماء الارض
كالعشر حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه شئ * وكذلك لم يسقط الخارج لرب الارض
بان زرعها ولم يخرج شيئا او غرقت الارض ثم نضب عنها الماء في وقت لا يقدر على زراعتها
قبل مضي السنة لا يجب عليه الخارج فعرفنا انه متعلق بقدرة ميسرة الا ان النماء التقديرى
بان كان متمكنا من الزراعة في وقتها كاف للوجوب لانه امكن اعتبار النماء التقديرى في الخارج
لكون الواجب من خلاف جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل
النماء موجودا حكما لتقصيره حيث عطلها مع التمكن كما يجعل موجودا بعد حوالان الحول في
مال الزكوة بخلاف العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي وبخلاف ما اذا صاب
الزرع آفة لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيب فلا يفرم شئ كى لا يؤدى الى استنباله
حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخارج
ايضا كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه * قال شمس الائمة رحمه الله ومما جدم من سير
الا كاسرة انهم اذا صاب زرع بعض الرعية آفة غرموا له ما تنفق في الزراعة من بيت مالهم
وقالوا التاجر شريك في الخسران كما هو شريك في الربح فان لم يعطه الامام شيئا فلا اقل من ان
يغرمه الخارج قوله (وبدليل) عطف على قوله الا ترى انه لا يجب من حيث المعنى *
وتقديره بدليل انه لا يجب الابسلامة بالخارج وبدليل كذا * حط الى نصف الخارج بمعنى الخارج
كله وانما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف الخارج فاذا كانا اكثر من النصف حط الى نصف
الخارج ايسر له النصف على كل حال وانتصيف عين الانصاف فلو كان الخارج مثلا يساوى
دينارا والواجب ديناران يجب نصف دينار قوله (وهذا) اى جميع ما ذكرنا من الزكوة
والعشر والخارج مخالف للحجج الذى قاسها الشافعى عليه فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم
يسقط بفوتهما * لانها اى عبادة الحج وجبت بشرط القدرة دون صفة اليسر فانه تعالى شرط

(قيد)

فذلك لم يكن شرطا لدوام الواجب

فيه نفس الاستطاعة بقوله عراسمه * من استطاع اليه سبيلا * ولا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة
فكان ملكهما ادنى ما يقطع به هذا السفر * فكان اي ملك الزاد والراحلة شرط الوجوب لا
شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب * وذكر في الاسرار الحج لا يجب الا بملك الزاد
والراحلة ويبقى بدونه لانه شرط الوجوب لان اداء الحج بالوقوف والطواف ولا يتيسر بالزاد
والراحلة وانما يتيسر بهما السفر وما لا يثبت به قدرة الاداء ولا التيسر لا يشترط للاداء
فلم انه شرط الوجوب رجة علينا قوله (وكذلك) اي وكان الحج لا يسقط بعد الوجوب
بفوات الزاد والراحلة لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس الذي هو السبب بان كان له عبد
وجب عليه صدقة الفطر بسببه فهلك * وذهب المال الذي هو الشرط وان لم يجب ابتداء
بدونهما لان اشتراط الغناء للوجوب لا لتيسر الاداء لما ذكرنا ان الصدقة لا يستقيم ايجابها الا على
غنى كما لا يستقيم الا على مؤمن لانها ما شرعت الا لاغناء الفقير خصوصا هذه الصدقة لقوله
عليه السلام * اغنؤهم * فلو كان الفقير اهلا لوجوبها عليه لاصارت مشروعة لاحواجه
وذلك لا يجوز وبيانه انه اذا ملك ما يتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة به متمكنا من
الاغناء فلو اعتبر هذا الغناء وامر بالاغناء لعاد على موضوعه بالنقض لانه يحصر
محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجة
الغير الا ترى انه لو كان له طعام او شراب يحتاج اليه وغيره ايضا يحتاج اليه كان الصرف الى نفسه
اولى بل واجبا ان خاف الهلاك عليها ولهذا شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه
صاعا غلاما من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليته الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم
في الشرع حتى حل للملكه الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغناء
وما ذكر في بعض الشروح في جواب ما يقال المراد من الاغناء المذكور في الحديث الاغناء عن
المسئلة لا الاغناء الشرعي فلا يكون الغناء الشرعي شرطا لاهليته به انه ثبت بالدليل ان المراد
من الاغناء كفاية الفقير بقرينة قوله عن المسئلة فبقى الغناء المشروط في جانب المؤدى مطلقا
فينصرف الى ماهو المتعارف في الشرع ضعيف جدا لان اشتراط الغناء في المؤدى ماثبت
نصا وانما ثبت ضرورة وجوب الاغناء فاذا تبين ان المراد منه ليس الغناء الشرعي فاني ثبتت
اشتراطه في المؤدى به فكان ما ذكرناه اولا اولى قوله (ثياب البذلة والمهنة) البذلة بالكسرة
ما يتخذ من الثياب والمهنة بالفتح الخدمة * وحكى ابو زيد والكسائي المهنة بالكسر
وانكره الاصمعي كذا في الصحاح * وفي المغرب المهنة بفتح الميم وكسرهما الخدمة
والابتدال فعلى هذا يكون البذلة والمهنة ترادفا * وقيل اراد بثياب البذلة ثياب الجلال
التي تلبس في الاعياد والمواسم وبالمهنة التي تلبس في غيرها * فاذا ملك من ثياب البذلة
والمهنة ما يساوي نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية يجب عليه صدقة الفطر وبهذا
النوع من المال يحصل اصل التمكن والغناء فاما صفة اليسر فتعلقة بالمال النامي ليكون
الاداء من فضل المال وذلك ليس بشرط ههنا الا ترى انه لا يشترط حولا لان الحول المحقق للتأجيل
اذا ملك نصاب البذلة الفطر تلزمه صدقة الفطر فعرفنا ان الغناء شرط التمكن لا شرط اليسر فلا

وكذلك لا يسقط
صدقة الفطر بهلاك
الرأس وذهب
الغنى لانها لم تجب
بصفة اليسر بل
بشرط القدرة وقيام
صفة الاهلية بالغنى
الا ترى انها وجبت
بسبب رأس الحرو
لا يقع به الغنى
ووجد الغنى بثياب
البذلة ولا يقع بها
اليسر لانها ليست
بنامية فلم يكن البقاء
مفتقرا الى دوام شرط
الوجوب ولا يلزم
انها لا تجب عند
قيام الدين وقت
الوجوب لان الدين
يعدم الغناء الذي
هو شرط الوجوب
وبه يقع اهلية الاغناء

يشترط دوامه لبقاء الواجب كذا ذكر شمس الأئمة والامام البرغرى في كتابيهما قوله ولا يلزم اى على قولنا صدقة الفطر لم يجب بصفة اليسر ان الدين القائم وقت الوجوب يمنع عن وجوبها كافي الزكوة ولولم تكن واجبة بصفة اليسر لم يكن الدين مانعاً من الوجوب لان الاداء مع الدين ممكن الا ترى انه لا يمنع وجوب الكفارة مع انها يجب بقدره مبسرة فلان لا يمنع فيما تجب بقدره ممكنة كان اولى * لاننا نقول الدين انما يمنع لانه يعدم الغناء كما قررناه في فصل الزكوة والغناء من شروط الاهلية فعدمه يخل بها فيمنع الوجوب لا بحالة قوله (بخلاف الدين على العبد) اذا كان على العبد الذى هو للخدمة دين بان اذن له مولاه في التجارة فعلمت رقبته به ومولاه وموسر فعليه ان يؤدي عنه صدقة الفطر لان صفة الغناء ثابتة له بما يملك من مال آخر سوى هذا العبد ومالية من يؤدي عنه غير معتبرة للوجوب كافي ولده وام ولده وبسبب الاذن في التجارة لم يخرج من ان يكون للخدمة لانه شغله بنوع من خدمته بخلاف ما اذا كان الدين على المولى لانه ينفي غناه ولا صدقة الاعلى الغنى * ثم فرق بين دين العبد في صدقة الفطر وبينه في الزكوة حيث يمنع دينه في الزكوة ولا يمنع في صدقة الفطر فقال بخلاف زكوة التجارة الى آخره * وبيان الفرق ان المعتبر في الزكوة الغناء بذلك المال الذى يجب فيه الزكوة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكوة وان كان غنيا بمال اخر ودين العبد يمنع الغناء بماليته فاما المعتبر في صدقة الفطر فمطلق الغنى باى مال كان ودين العبد لا يمنع الغناء بمال آخر فافترقا قوله (هذا الذى ذكرنا) اى ما ذكرنا من باب الاداء والقضاء الى ههنا * تقسيم في صفة حكم الامر وهو ما مر في باب الاداء والقضاء * وتقسيم في صفة المأمور به في نفسه وهو ما ذكر في هذا الباب من تقسيم الحسن * فاما ما يكون صفة للمأمور به بغيره اى بغير المأمور به وهو الوقت اذا المأمور به قديوصف بانه موقت كما يوصف بانه حسن * فلا بد من ترتيبه اى تقسيمه * على الدرجة الاولى وهو الاداء لانه هو المفتقر الى الوقت المحدود في بعض الاوامر لا القضاء الذى هو الدرجة الثانية فانه غير موقت * وقيل معناه ان المأمور به في الدرجة الاولى اى القسمة الاولى انقسم الى نوعين اداء وقضاء والى حسن لعينه ولغيره ثم كل واحد الى انواع فكذا في حكم الوقت ينقسم الى موقت وغير موقت ثم الى ما يكون ظرفاً ومعياراً ومشكلاً فهذا الانقسام والترتيب كالدرجة الاولى كما ترى اليه اشار الامام المحقق العلامة بدر الملة والدين رحمه الله * وقال الشيخ الامام استاذ الأئمة جيد الملة والدين رحمه الله معناه ان المأمور به في الدرجة الاولى مرتب على الاداء والقضاء وذا ترتيب في نفسه وههنا انقسم الى موقت وغير موقت وهذا الترتيب في غيره والموقت ينقسم الى وقت الاداء وقت القضاء لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها * قلت ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ في شرح التوقييم ثم هذا الذى ذكرنا من حكم الامر من الاداء والقضاء على نوعين موقت وغير موقت فغير الموقت نوع واحد وما الموقت فهو انواع * فصار الحاصل ان المأمور به انقسم الى اداء وقضاء وكلاهما انقسم الى موقت وغير موقت ونعني به ان مجموع اقسام الاداء والقضاء لا يخرج عن كونها موقتة وغير

بخلاف الدين على العبد فانه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الغنى بمال اخر يفضل عن حاجته بالغامثى درهم وبخلاف زكوة التجارة فلهائسة طيبين العبد الذى هو للتجارة لان الزكوة تقتضى صفة الغنى الكامل بعين الثصاب لا بغيره والله اعلم هذا الذى ذكرناه هو في تقسيم صفة حكم الامر وصفة المأمور به في نفسه فاما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى وهذا

موقنة فبعض اقسام الاداء موقت وبعضها مع جميع انواع القضاء غير موقت والله اعلم

﴿ باب تقسيم المأمورة في حكم الوقت ﴾

قوله (مطلق) اي غير متعلقة بوقت * وموقنة اي متعلقة بوقت والمراد به الوقت المحدود الذي اختص جواز اداها به حتى لو فات صار قضاء اما اصل الوقت فلا بد للمأمورة منه لان الواجب بالامر فعل لا محالة ولا بد له من وقت لانه لا يوجد بدونه ولهذا قال مطلقا ولم يقل غير موقنة كما قال غيره قوله (ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء) (فان قيل) قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط على ما عرفنا فائدة في قوله شرطا للاداء * قلنا المراد من المؤدى الركعات التي تحصل في الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكما غيرين واعتبر هذا بالزكوة فان اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدراهم التي حصلت في يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشيء شرطيا لشيء ان يكون شرطا لغيره * على اننا لانسي انه يلزم من كون الشيء المعين ظرفا لشيء ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الطرف * ثم الغرض من ايراد هذه الجملة الثلاث بيان موقعه الاشتراك والامتنياز لوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون في قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة قوله (الا ترى انه يفضل عن الاداء) يعني اذا امكن في الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ولو اطاله ركننا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في اى جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لما جازفت انه ظرف لا معيار * وتفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتفسير المعيار ان يكون الفعل المأمورة واقعا فيه ومقدرا به فبإيراد وينتقص بازدياد الوقت وانتفاصه كالكيل في المكيلات فكان قوله ظرفا محضا احترازا عن المعيار فانه ظرف ولكنه ليس بمحض ولهذا كده بقوله لا معيارا قوله (فكان شرطا) لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتيان به في الوقت وخارج الوقت من حيث الصورة والمعنى فعلم ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر قضاء قوله (والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت) فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا له كالبيع لما كان سببا للمالك تغير المالك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان المالك صحيحا ولو كان فاسدا كان المالك فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطى وثبوت الشفعة وغيرهما على ما عرف في فروع الفقه * ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لانه لا يكون سببا كفى صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال * لاننا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف

﴿ باب ﴾

تقسيم المأمورة في حكم الوقت العبادات نوعان مطلق وموقنة اما المطلقة فنوع واحد واما الموقنة فانواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا والاداء يفوت بفواته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت

ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً وهذا القسم أربعة ﴿ ٢١٤ ﴾ أنواع نوع منها ما يضاف الى الجزء

السبب فيجعل عليه ما لم يقم دليل بصرفه عنه * ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملاً وناقصاً بكمال الوقت وتقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس الاتسليم ذلك الواجب الذي ثبت بالسبب في الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح قوله (ويفسد التعجيل قبله) دليل آخر على سببية الوقت * ولا يقال لا يصلح هذا دليلاً على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة * لانقول ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احداً للجائين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو الدليل السابق وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذا المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم السبب لعدم الشرط فصلح دليلاً على السببية * وهذا كالمشترك لا يصلح دليلاً على احد مفهومه عينا من غير قرينة فاذا انضمت اليه قرينة ترجح احدهم فهو مبهام صلح دليلاً عليه قوله (وهذا القسم) اي الوقت الذي هو ظرف بالنظر الى كونه سبباً اربعة انواع فكان هذا في الحقيقة تقسيماً لسببيته لانيفسه ما يضاف اي سببية تضاف الى الجزء الاول اي فيما اذا دى في اول الوقت * الى ما يلي ابتداء الشروع اي فيما اذا لم يؤد في اول الوقت * ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده اي فيما اذا اصر العصر الى وقت الاجراء وقوله وفساده تفسير لضيق الوقت وانما فسر به لانه بما يظن ان الجزء الاخير من وقت كل صلوة ناقص ففسره بقوله وفساده دفعا لهذا الوهم * ما يضاف الى جملة الوقت اي فيما اذا فات الاداء في الوقت * ودلالة كون الوقت سبباً يعني ما ذكرنا هو علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببيته فذكر في موضعه وهو باب بيان اسباب الشرايع قوله (والاصل في انواع القسم الاول) اي القسم الذي هو ظرف واراد بالانواع الثلاثة الاولى دون النوع الاخير لانا لا نحتاج فيه الى جعل الجزء سبباً * لان ذلك اي جعل كل الوقت سبباً يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لا بد من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية فلوروعى فيه معنى السببية يلزم منه تأخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً * ولوروعى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممنوع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سبباً ولا بد من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض سبباً ضرورة * ولا يقال لا يجب ذلك لانه لا يمكن ان يجعل مطلق الوقت سبباً والمطلق مغاير للكل والبعض * لانقول لا يمكن ذلك لان في الاطلاق يدخل الكل والبعض فيلزم ان يصح جعل الكل سبباً من حيث هو مطلق الوقت وقدينا ان ذلك لا يجوز فتبين انه لا بد من تقييده ببعض * ولانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت * ثم لما لم يكن البعض سبباً يلزم ان يكون سابقاً على الاداء ليقع الاداء بعده * ولما لم يكن بعد الكل جزء مقدراً اي مقدار معلوم يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والشر ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الأدنى

الاول والثاني ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع آخر ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جملة الوقت ودلالة كون الوقت سبباً نذكره في موضعه ان شاء الله تعالى والقسم الثاني من الموقفة ما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان والقسم الثالث ما جعل الوقت معياراً له ولم يجعل سبباً مثل اوقات صيام الكفارة والنذور والاصل في انواع القسم الاول من الموقفة ان الوقت لا يجعل سبباً لوجوبها وطرفاً لادائها لم يستقم ان يكون كل الوقت سبباً لان ذلك يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه سبباً وهو ما

يسبق الاداء حتى يقع الاداء بعده وليس بعد الكل جزء مقدراً فوجب الاقتصار على الأدنى (وهو)

ولهذا قالوا في الكافر

إذا أدرك الجزء
الآخر بعدما أسلم
لزمه فرض الوقت
وقد قال محمد رحمه
الله في نوادر الصلوة
في مسألة الحائض إذا
طهرت وأيامها
عشرة أن الصلوة
تلتزمها إذا أدركت شيئاً
من الوقت قليلاً كان
ذلك أو كثيراً وإذا
ثبت هذا كان الجزء
السابق أولى أن
يجعل سبباً لعدم
مازاجه وبديل
أن الأداء بعد الجزء
الأول صحيح ولو لا
أنه سبب لما صح وما
صار الجزء الأول
سبباً أفاد الوجوب
بنفسه وأفاد صحة
الأداء لكنه لم يوجب
الأداء للحال لأن
الوجوب جبر من
الله تعالى بلا اختيار
من العبد ثم ليس من
ضرورة الوجوب
تمجيل الأداء بل
الأداء مترشح إلى
الطلب كتمن المبيع
ومهر النكاح يجان
بالعقد ووجوب
الأداء متأخر إلى
المطالبة وهو الخطاب
فأما الوجوب فبما لا يجاب لصحة سببه لا بالخطاب

وهو الجزء الذي لا تجزى من الزمان أذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فتعين للسيبية
ولهذا لو أدى بعدمضى جزء من الوقت جاز قوله (ولهذا) أي ولكون السببية مقتصرة
على الجزء الأدنى قالوا أي أصحابنا الثلاثة والشافعي وأصحابه رحمهم الله أن الكافر إذا أسلم
وقد بقي جزء واحد من الوقت لزمه فرض الوقت أي قضاؤه لوجود السبب حال صيرورته
أهلاً للوجوب * وقد قال محمد في نوادر الصلوة أراد به النوادر التي رواها أبو سليمان عنه
فذكر فيها أمراً أيام أقرائها عشرة فأنقطع الدم عنها وعليها من الوقت شيء قليل أو كثير فعليها
قضاء تلك الصلوة وإنما خص محمد رحمه الله بالذكر وإن كان هذا قولهم جميعاً باعتبار التصنيف *
وهذا النوع من الاستدلال إنما يكون لاثبات المذهب أو لبيان تأثير الأصل ولا يكون لاثبات
الأصل لأنه لا يستقيم اثبات الأصل بالفرع وما ذكره هنا من القسم الأول قوله (وإذا ثبت هذا)
أي وجوب الاقتصار على الجزء الأدنى بما ذكرنا من الدليل * كان الجزء السابق أولى
بالسببية أي حال وجوده لعدم ما زاجه إذا المعلوم لا يعارض الموجود قوله (أفاد الوجوب
بنفسه) أي أفاد الجزء الأول الوجوب بنفسه من غير أن يحتاج إلى انضمام شيء آخر إليه أو من
غير أن يتوقف على الاستطاعة لأن السبب لما وجد في حق الأهل ولم يوجد مانع ظهر تأثيره لا
محالة * ويجوز أن يكون الباء زائدة والضمير راجعاً إلى الوجوب أي أفاد نفس الوجوب
ويؤيده ما ذكر في بعض النسخ أفاد الوجوب نفسه * والمراد منه أن ثبت معنى في الذمة يفيد
صحة الأداء ولا يأنى بتركه قبل الطلب * قال صدر الإسلام أبو اليسر نفس الوجوب اشتغال
الذمة بالواجب كالصبي إذا أنفق مال إنسان يشغل ذمته بوجوب القيمة ولا يجب عليه الأداء
بل يجب على وليه وكذا القصاص يجب على القاتل ولا يجب عليه أداء الواجب وهو القصاص
وإنما يجب عليه تسليم النفس إذا طلب من له القصاص بتسليم النفس لاستيفاء القصاص * ثم
قال الوجوب أمر حكمي والأمر الحكمي يعرف بالحكم وحكمه أنه إذا أدى ما في ذمته يقع
واجباً قوله (وأفاد صحة الأداء) لأن الوجوب لما ثبت كان جواز الأداء من ضروراته
على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين فإن الوجوب يفيد جواز الأداء عندهم * لكنه أي لكن
السبب أو نفس الوجوب لا يوجب الأداء للحال * وقوله لأن الوجوب يجوز أن يكون دليلاً
على قوله لا يوجب الأداء للحال ويأنى أن الوجوب ثبت جبراً من الله تعالى بلا اختيار من
العبد والوجوب بلا اختيار منه في مباشرة سببه لا يوجب الأداء للحال كثوب هبت به الريح
والقته في حجر إنسان دخل في عهده حتى صحت مطالبة صاحبه إياه ولكن لا يجب التسليم
قبل الطلب حتى لو هلك قبل الطلب لا يجب عليه شيء لأن حصوله في يده كان بغير صنعه فكذا
هذا بخلاف الغصب فإنه مختار متعدي مباشرة سبب الضمان فيجب التسليم قبل الطلب إزالة
للتعدي * ويجوز أن يكون قوله لأن الوجوب دليلاً على ثبوت نفس الوجوب بوجود نفس
السبب وقوله وليس من ضرورة الوجوب دليلاً على أن الوجوب لا يوجب الأداء للحال
فيكون المجموع دليلاً على المجموع * وتقريره أن الوجوب لا يتوقف على اختيار العبد وقدرته

ولهذا كانت
الاستطاعة مقارنة
للفعل وهو كتب
هبت به الريح في
دار انسان لا يجب
عليه تسليمه الا بالطلب
وفي مسئلتنا لم يوجد
المطالبة بدلالة ان
الشرع خيره في
وقت الاداء فلا
يلزمه الاداء الا ان
يسقط خياره بضيق
الوقت ولهذا قلنا
اذا مات قبل آخر
الوقت لاشئ عليه
وهو كالنائم والمغمى
عليه اذ امر عليهما
جميع وقت الصلوة
وجب الاصل
وترأخى وجوب
الاداء والخطاب
فكذلك عن الجزء
الاول

توقف حقيقة الفعل عليه بل ثبت جبراً عند وجود سببه بلا اختيار منه وقد وجد السبب
ههنا فثبت الوجوب شاء العبد او ابى ولكن لا يثبت به وجوب الاداء * لانه ليس من ضرورة
الوجوب في الذمة تعجيل الاداء اى تعجيل وجوب الاداء فانه ينفك عنه * كفى بمن البيع ومهر
النكاح اى الثمن والمهر الثابت بهما * يجان بالعقد اى عقد البيع والنكاح لا ممتنع خلوا البيع
عن الثمن والنكاح عن المهر ووجوب الاداء فيهما يتأخر الى المطالبة حتى لو كان البيع باجل
يجب الثمن في الحال ويتأخر المطالبة الى حلول الاجل وكفى صوم شهر رمضان في حق
المسافر يثبت نفس الوجوب في حقه وينعدم وجوب الاداء في الحال واذا كان كذلك لا يثبت
بنفس الوجوب وجوب الاداء للحال بل يتأخر الى وجود دليله وهو الطلب ولم يوجد ههنا
لان الشرع خيره في وقت الاداء اى فوض اليه تعين الجزء الذى يؤدى فيه بالفعل لانه انما
طالبه بالاداء في كل الوقت لافى جزء معين واذا لم يتعين بقى العبد مخيراً في الاداء في اى جزء
شاء لكن بشرط ان لا يفوت عن الوقت ولهذا يتعين وجوب الاداء في اخر الوقت لتحقيق
المطالبة فيه قوله (واما الوجوب) متصل بقوله وجوب الاداء يتأخر الى المطالبة يعنى
الوجوب يثبت بناء على صحة السبب الذى هو علامة استحباب الله تعالى علينا لا بالخطاب بل
يثبت به مطالبة الواجب بالسبب قوله (ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل) اى
ولما ذكرنا ان نفس الوجوب يفصل عن وجوب الاداء قلنا الاستطاعة التى هى سلامة الآلات *
مقارنة للفعل اى مشروطة لوجود الفعل لانفس الوجوب فانه يثبت في حق العاجز كالنائم
والمغمى عليه وان لم يثبت وجوب الاداء في حقه لعدم القدرة فثبت ان الوجوب ينفك عن
وجوب الاداء * وذكر الشيخ في نسخة له في اصول الفقه ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد
القدرة اذ هى شرط في الفعل الاختيارى لافى الجبرى ولذلك لم بشرط القدرة سابقة على الفعل
لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبرى ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية على ما عرف
اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل لا مع الخطاب * وقيل معناه ولهذا
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اى لاجل ما ذكرنا من المعنى وهو ان نفس الوجوب لا يفترق
الى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فكما ان نفس الوجوب لا يفترق الى فعل
المكلف وقدرته كذلك وجوب الاداء لا يفترق الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة
الحقيقية مقارنة للفعل فنفس الوجوب يفصل عن وجوب الاداء كذلك وجوب الاداء يفصل
عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود من وجوب الاداء غير مراد عند اهل
السنة والجماعة اذ لو كان مراد الوجود الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل تخلف المراءى عن
ارادة الله تعالى لانه عجز واضطرار والله تعالى متعال عنه والكفار كلهم مخاطبون بالايمان
ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذلك العبادات المفروضة على المؤمنين فانهم مخاطبون بها
ثم قد لا توجد فثبت ان وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب * فحصل من هذا كله اشياء ثلاثة
نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود الفعل فنفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب

ووجود الفعل بإرادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب لإدراك الله تعالى
 إياه لا يكون حجة للعبد لأن ذلك عيب عنه. وكان العبد ملزماً ومحجوباً عليه بعد توجه
 الخطاب عليه لأن وجوب الأداء بالخطاب إنما يكون عند سلامة الآلات وصحة الأسباب
 والتكليف يعتمد هذه القدرة لأن الله تعالى أجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية عند إرادة
 العبد الفعل أو مباشرته إياه ووجود الفعل يفتقر إلى هذه القدرة الحقيقية فكان قوله ولهذا
 كانت الاستطاعة مقارنة للفعل متصلاً بقوله ليس من ضرورة الوجوب تعجل الأداء لأن
 الاستطاعة مقارنة للفعل الذي يوجد من المكلف فلو كان نفس الوجوب يوجب تعجل الأداء
 كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكر بعض الشارحين * وحاصله أنه حل
 الاستطاعة على حقيقة القدرة لا على سلامة الآلات وحل قوله تعجل الأداء على حقيقته
 يعني ليس من ضرورة الوجوب أن يوجد الفعل مقارناً له ومتصلاً به ولهذا لا يكون الفعل
 غير متصل بالوجوب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لا مقارنة للوجوب ولو كان تعجل الأداء
 من ضرورة الوجوب لكانت مقارنة للوجوب لا اقتران الفعل الذي هو المحتاج إلى القدرة به
 * ولكن لا تعلق لهذا الوجه بالمطلوب وهو تأخر وجوب الأداء عن نفس الوجوب كما ترى
 إذ لا يلزم من هذا التقرير تأخر وجوب الأداء عن نفس الوجوب * وقيل معناه أنا إنما أثبتنا
 الاستطاعة مقارنة للفعل لاسبقته عليه احترازاً عن تكليف العاجز وتحقيق الفعل بالقدرة
 فإنها لو كانت متقدمة على الفعل كانت عدماً وقت وجود الفعل لاستحالة بقاء الأعراض إلى
 الزمان الثاني فيكون الفعل واقعاً من لا قدرته ولو تصور الفعل بالقدرة لم يكن لاشتراطها
 في التكليف فائدة ولصح تكليف العاجز وهو خلاف النص والعقل ثبت أن القول بمقارنة
 القدرة مع الفعل للاحتراز عن تكليف العاجز ثم لو لم يتأخر وجوب الأداء عن نفس الوجوب
 مع أن نفس الوجوب قد ثبت جبراً بلا اختيار العبد أي ثبت عند العجز وعدم القدرة على
 اختيار الفعل بدليل وجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه لزم منه تكليف العاجز الذي
 احترازنا عنه في مسألة الاستطاعة * وهذا وجه حسن ولكن لا يتقاده سوق الكلام إذ ليس
 لاسم الإشارة فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز بالإضمار وهو أن يقال ليس من
 ضرورة الوجوب تعجل الأداء أي وجوب الأداء إذ لو كان ذلك من ضرورته لزم تكليف
 العاجز * وهو غير جائز * ولهذا أي ولعدم جواز تكليف العاجز كانت الاستطاعة كذا *
 فالوجه الأول أولى وإن لم يخل عن تحمل أيضاً قوله (وهو كشوب) أي ما ذكرنا من تحقق
 الوجوب وتأخر وجوب الأداء نظير ثوب هبت به الريح أي هاجت وثار به وإنما ذكر هذا
 بعدما استوضح كلامه بنظيرين وهما البيع والنكاح لأنه أوفق وأشبه بما مره إذ لا اختيار له
 في مباشرة هذا السبب وتحقيق الوجوب كلاً لا اختيار له في وجود الوقت وثبوت الوجوب به
 فأما البيع والنكاح فهما في مباشرة تهما اختيار تام قوله (وفي مسئلتنا لم يوجد المطالبة) أي على
 وجه يأثم بتركه في أول الوقت وإنما يتحقق المطالبة في آخر الوقت لاقبله لأنه ولاية التأخير

الى آخر الوقت والتأخير ينافي المطالبة فاذا ضاق الوقت فقد انتهى التخيير فح يجب عليه الاداء
لتحقق المطالبة * ولا يلزم عليه ما اذا حال الحول على النصاب فانه يصير مطالبا بالاداء مع
انه مخير فيه حتى لو هلك النصاب سقطت عنه الزكوة فثبت ان التخيير لا ينافي المطالبة * لانا
لا نسلم ان المطالبة على الفور تحققت بل ثبتت بصفة التراخي بشرط ان لا يفوته عن العمر على ما
عرف وفي آخر اجزاء العمر تعين المطالبة كفا في آخر اجزاء الوقت ههنا كذا قيل قوله (ولهذا قلنا)
تأثير المذهب اى ولان الاداء لما يلزمه عندنا قلنا اذامات قبل آخر الوقت لاشئ عليه * ثم
استدل على انفسك وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة يجمع عليها فقال وهو اى تراخى
وجوب الاداء عن الوجوب في اول الوقت نظير تراخى وجوب الاداء عن النائم والمغمى عليه
اذا امر عليهما جميع وقت الصلوة ولم يزددا لاغناء على يوم ولية حيث ثبت اصل الوجوب
ولهذا وجب القضاء عليهما وتراخى وجوب الاداء لعدم اهلية الخطاب بزوال الفهم (فان
قيل) السببية تثبت بالخطاب ايضا فان قبل ورود الشرع لم يكن السببية ثابتة للوقت فلا
يتصور ثبوتها في حق من لا يخاطب (قلنا) بالخطاب عرف ان الشرع جعل الوقت سيدا بعد
ذلك يفتى بالوجوب في حق كل اهل ثبت السبب في حقه ولا يشترط خطاب كل فرد لصيرورة
السبب في حقه سبباً لان العلم بالوجوب كما ليس بشرط لثبوته جبراً فكذا بسبب الوجوب بل
الحاجة في الجملة تقع الى جعل الشرع اياه سبباً ولا يشترط علم كل فرد بل اذا عرف الفقيه
بالسببية يفتى بالوجوب في حق كل من ثبت السبب في حقه علم بذلك او لم يعلم الا ترى ان الزكوة
تجب عليه ولا شك في تعلق الوجوب هناك بالسبب ولم يشترط علم كل شخص بذلك وكذلك
الاتلاف جعل سبباً للضمان والنكاح للحل والبيع للملك وكل ذلك ثابت في حق الصبيان
والمجانين وان لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته
(فان قيل) كيف يصح هذا الاستدلال وقد ثبت ان القضاء لا يجب الا بعد وجوب الاداء
لانه خلف عنه والخلف لا يثبت الا بعد ثبوت الاصل وقد تمحلت في اثبات وجوب الاداء في
حق الكافر اذا اسلم في الجزء الاخير ونظائره لا يجب القضاء كما امر الكلام مع زفر رحمه الله
في الباب المتقدم وههنا وجب القضاء بالاجاع فمع وجوبه تعذر القول بانتهاء وجوب الاداء عنهم *
يؤيده ان القضاء لا يجب الا بما يجب به الاداء والاداء لا يجب الا بالخطاب فوجب ههنا ما سقوت
القضاء لعدم وجوب الاداء وهو خلاف الاجاع او وجوب الاداء قبل الانباء والافاقة وح
لا يصح الاستدلال (قلنا) قد ذكرنا فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون الفعل
فيه بنفسه مطلوباً من المكلف حتى يأتى فيه بترك الفعل ولا بد فيه من استطاعة سلامة الآلات ونوع
لا يكون فعل الاداء فيه مطلوباً حتى لا يأتى فيه بترك الاداء بل المطلوب ثبوت خلفه وهو القضاء
ويكتفى فيه بتصور ثبوت الاستطاعة ولا يشترط حقيقة الاستطاعة ففي مسئلة النائم والمغمى عليه
وجوب الاداء بمعنى كون الفعل فيه مطلوباً على وجه يأتى بتركه لم يوجد له شروطه وهو استطاعة
سلامة الآلات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء ولا يكون الفعل فيه
مقصوداً فوجوده لو وجود شرطه وهو تصور حدوث الاستطاعة بالانباء والافاقة فوجب

القضاء بناء على هذا النوع من الوجوب وعدم الائتم بناء على انتفاء النوع الاول فهذا هو التخرج على الطريقة المذكورة في هذا الكتاب * ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح الميسوط ان تصور القدرة كاف في وجوب الاداء في الجملة ليعقد السبب سببا في حق الخلف قائما مقام الاداء لانه اول يمكن الاصل متصور الصار الخلف في حق كونه حكما للسبب اصلا وهو باطل فلا بد من احتماله وتصوره ليحتمل في الاصل كانه هو الاصل تقديرا ودلالة ان التصور كاف لوجوب القضاء ان القضاء يجب على النائم والغفمى عليه اذا انتبه ووافق ولا قدرة على الاداء للمعاقبة وانما يجب القضاء لما قلنا من الاحتمال * وذكر بعض العلماء ان القضاء مبني على نفس الوجوب دون وجوب الاداء يعني به ان الوجوب اذا ثبت في الذمة فاما ان يكون مفضيا الى وجوب الاداء او وجوب القضاء فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والاوجب الحكم بوجوب القضاء وليس يشترط لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء ثابتا ولا ثم يجب القضاء لقواته بل الشرط ان يصلح السبب الموجب لافضائه الى وجوب الاداء في نفس الامر فاذا امتنع وجوب الاداء لما منع ظهر وجوب القضاء فهذا هو معنى الخلفية بين الاداء والقضاء فعلى هذا لا يحتاج الى اثبات وجوب الاداء لوجوب القضاء لان السبب الموجب وهو الوقت يصلح للقضاء الى وجوب الاداء في نفس الامر كافي في حق المستيقظ والمفريق فيصالح ان يكون مفضيا الى القضاء فلا يراد السؤال قوله (فتبين ان الوجوب باول الجزء) اي باول جزء من الوقت واللام لتحسين الكلام كافي قوله ولقد امر على التميمي بسبني اوبدل من الاضافة قوله (خلافا لبعض مشايخنا) نفي لقول مشايخ العراق من اصحابنا حيث قالوا الوجوب يتعلق بآخر الوقت وقوله ان الخطاب بالاداء لا يتجمل نفي لقول الشافعي رحمه الله ان الوجوب ووجوب الاداء عبارتان عن معنى واحد في العبادات البدنية فتبين لكل فصل على حدة * اما الفصل الاول فنقول الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما يسمى ذلك الوقت ظرفا وهذا عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه فيأرجع الى سقوط الفرض ويجوز له التأخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه لو اخر عنه فالت الاداء فح يحرم عليه التأخير * وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه ينافي الوجوب لان الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين * ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخره فهو قضاء وهو قول بعض اصحاب الشافعي وقال بعضهم انه يتعلق بآخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين فان قدمه فهو نفل يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند آخرين فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا * فمن جعل الوجوب متعلقا باول الوقت قال الواجب الوقت لا ينتظر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به فكما في سائر الاحكام مع اسبابها واثبات الوجوب باول الوقت لم يجز ان يكون متعلقا بآخيه لما ذكرنا من امتناع التوسع * وفائدة التوقيت على هذا القول انه

وتبين ان الوجوب يحصل باول الجزء خلافا لبعض مشايخنا وان الخطاب بالاداء لا يتجمل خلافا للشافعي رحمه الله

لواني بالفعل فيما بقي من الوقت يصلح ان يكون قضاء بخلاف الصوم اذافات عن اول اوقاته بان
اكل او شرب بعد الصبح فانه لا يكون الامساك فيما بقي قضاء * ووجه ما ذهب اليه العراقيون
انه لما جازله التأخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا بآخره *
ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض لانه متمكن من الترك في اول الوقت لا الى بدل
واثم وهذا حد النفل الا ان المطلوب يحصل بادائه وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم
الفرض كن توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب للصلوة فلم يحضر وقتها
لا يوصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت * واما ان يكون
موقوفا كزكوة المعجلة قبل الحول فانه اذا جعل شاة من اربعين شاة الى الساعي ثم تم الحول
وفي يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما وان كان الساعي تصدق به كان
تطوعا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون كان المؤدى زكوة وكالجزء الاول من الصلوة فانه
لا يوصف بالوجوب ما لم يتصل بباقي اجزاء الصلوة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب
والافلا * وتمسك الجمهور بالنصوص والاجماع * فان قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس
الى غسق الليل * وقول جبرائيل للنبي عليهما السلام في حديث الامامة ما بين هذين وقت لك
ولا منك * وقول النبي صلى الله عليه وسلم * ان للصلوة اولاً واخراً اي لوقتها يتناول جميع
اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت الاداء الواجب وليس المراد تطبيق فعل الصلوة على
اول الوقت وآخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انه اراد به ان كل جزء منه صالح
لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيراً في ايقاعه في اي جزء اراد ضرورة امتناع قسم آخر
فثبت ان التوسع ثابت شرعاً * وليس بممتنع عقلاً ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال لعبد خط
هذا الثوب في بياض النهار اما في اوله او في وسطه او في آخره كيف ما اردت فهما فعلت فقد
امتثلت ايجاباً كان صحيحاً ولا يخلو اما ان يقال ما اوجب شيئاً أصلاً او اوجب مضيقاً وهما
محالان فلا يبقى الا ان يقال اوجب موسعاً * وكذا الاجماع منعقد على ان الواجب انما يتأدى
بنية الظهر ولا يتأدى بنية النفل وبطلق النية ولو كان نفلاً كما زعم بعض العراقيين لتأدى بنية
النفل ولو كان موقوفاً كما زعم الباقيون منهم لتأدى ببطلق النية ولا ستوت فيه بنية النفل والفرض *
وقولهم قد وجد في المؤدى في اول الوقت حد النفل لانه لا عقاب على تركه فاسد لانا لانسلم ان
ذلك ترك بل هو تأخير ثبت باذن الشرع وكذا الاجماع منعقد على وجوب الصلوة على من
ادرك او اسلم او طهر في وسط الوقت او في آخره ولو كان الوجوب متعلقاً باول الوقت كما قاله
البعض لما وجبت الصلوة عليهم بعد فوات اول الوقت في حال الصبي والكفر والحيض
كالوفات جميع الوقت في هذه الاحوال * وذكر الغزالي رحمه الله ان الاقسام في الفعل ثلاثة
فعل يعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه مطلقاً وهو الندب وفعل
يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت
وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب فالولى الالقاب به

الواجب الموسع او النذب الذي لا يسمع تركه وقد وجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلوة وعلى انه يثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب النذب فاذا اقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذي ذكرناه اولى * واما الفصل الثاني فنقول وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله في العبادات البدنية * وفائدة الاختلاف تظهر في المرأة اذا حاضت في آخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء لم يوجد وعنده ان ادركت من اول الوقت مقدار ما نصلي فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولا واحداً لتحقيق وجوب الاداء * وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه مختلفون في وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقرار الوجوب بامكان الاداء بعد وجود الوقت * وجه قوله ان الواجب في البدنيات ليس الا الفعل لان الصلوة اسم لحركات وسكنات معلومة وهي فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن المفطرات وهو فعل وليس معنى الاداء الا الفعل ولما لم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلوة ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود فلا معنى للفصل بين الوجوب ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان الواجب قبل الاداء مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما في حقوق العباد * ونظيرهما الشراء مع الاستيجار فان شراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالاتيجار لا يثبت الملك في النفعة قبل الاستيفاء لانها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فانما تصير معقودا عليها مملوكا بالمقد عند الاستيفاء فكذلك في حقوق الله تعالى يفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه * ووجه ما ذهبنا اليه ان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى علينا بسببه والواجب اسم للزومه بالايجاب والاداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه وهو بمنزلة رجل استأجر خياطاً ليجمل له هذا الثوب فيصايرهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالعقد والاداء الخياطة نفسها وبها يقع تسليم ما لزمه بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا في الذمة غير الموجود وودي حالا بالقيص * واعتبر بالنائم والغمي عليه فان هناك اصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والافاقة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال الخطأ عنه كما مر تحقيقه وهذا يدل على المغايرة بين الامرين وان كان التمييز يتعذر بينهما بالعبارة * ولا يقال ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقة بخطاب جديد لان شرائط القضاء تراعى فيه كالبينة وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روي فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كما لو أدى في الوقت لولا النوم والاغناء * والذي يحقق هذا ان الوقت لو مضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب القضاء بان كان كافرا او صيبا في الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روي فيه شرائط القضاء دل ان الامر على ما بينا * وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت في حق المسافر والمريض حتى لو صام المسافر عن الواجب صح بالاجماع ووجوب الاداء متراخ الى حال الافاقة والصحة

حتى لو مات قبل الاقامة او الصحة لقي الله تعالى ولا شيء عليه * كذا في طريقة الشيخ ابي المعين
 رحمه الله * وسيأتي بيان فساد فرقته في موضعه ان شاء الله عز وجل * ثم اعترض الشيخ ابو المعين
 رحمه الله على هذه الطريقة فقال ما ذكرنا طريقة بعض مشايخنا وهي واجبة بمرءة بل هي فاسدة
 لان اداء الصوم هو عين الصوم لا غيره فان الصوم فعل العبد ولا فعل له الا الاداء وهذا شيء
 لا حاجة الى اثباته بالدليل اثبت صحته في البداية * قال ثم يقول الصوم ما هو الامساك عن قضاء
 الشهوتين نهارا لله تعالى ام غيره فان قال غيره بان بهته ومكابرته لكل منصف وان قال هو الامساك
 فنقول الامساك فعلك ام هو معنى وراء فعلك فان قال هو معنى وراء فعلك فيقال ابو جدي فعلك
 ام بغير فعلك فان قال ابو جدي بغير فعلك فقد جعل الصوم بما يوجد بغير فعل العبد واختياره وذا فاسد
 وان قال ابو جدي بفعلك فيقال له باي فعل يوجد وما ذلك الفعل الذي يوجد به الامساك الذي هو
 صوم ولا سبيل له الى بيان ذلك * ثم يقال له ما الفرق بينك وبين قول القائل الضرب ليس بفعل
 للرجل ولكنه يوجد بفعله وكذا الجلوس والقيام والاكل والشرب وفي ارتكاب هذا خروج
 عن المعارف ومجد للضرورات * وان قال الامساك فعل فيقول اذا حصل منك الامساك فقد
 حصل منك الفعل فما الاداء فعل آخر هو فان قال نعم فاذا صار الصائم فاعلا بفعلين احدهما
 الامساك والآخر اداء الامساك وكذا كل فاعل فعل فعلا كالاكل والشرب والقائم والقاعد
 كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر ادائه وهذه مكابرة عظيمة * ثم هذا الكلام
 بناء على مذهب لابي الهذيل العلاف من شياطين القدرة وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست
 بحركات ولا سكون وهي معان تقارن الحركات والسكون حكى المذهب عنه ابو القاسم الكعبي
 وهو مذهب لم يقدر ابو الهذيل تصويره فضلا عن تحقيقه وهو كقوله ان السكون معنى وراء
 الحركة والسكون والاجتماع والافتراق واراد تصويره فلم يقدر عليه فكذا ما نحن فيه فكان
 القول يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء مبنيا على هذا المذهب فان الاداء هو حركات
 وسكنات والصوم والصلوة والحج معان وراءها فيجب تلك المعاني وتشغل الذمة بها ثم تحصل
 عند وجود الحركات والسكنات او بها فكان التحرك والسكون من العبادات لها وتحصيلها
 فتحصل هي بها او معها ثم مع هذا هذه العبادات عند افعال للعبد فكذا عندها القائل هذه
 العبادات افعال للعبد وهي معان وراء الاداء الذي هو من جنس الحركة والسكون فيجب بالاسباب
 ثم بالامر يجب الحركات والسكون التي بها او معها تحصل هذه العبادات الواجبة فكانت
 الحركات والسكون التي هي اغيارها وهي من قرائنها ادائها لحصولها بحصول الحركات
 والسكون * فاما من يقول ان هذه العبادات هي هذه الحركات والسكون وهي بنفسها اداء فلا
 يمكنه ان يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء لان المراد بوجوب الاصل وجوب هذه
 الافعال وهي بانفسها اداء فلا يتصور ان لا يكون الاداء واجبا لان القول بعدم وجوب فعل مامع
 وجوبه مناقضة ظاهرة وذا لا يقوله من له لب * قال وقولهم ان من استأجر خياط الخياط له هذا
 الثوب الى آخره كلام فاسد لان المعقود عليه هناك ما يدخل بالثوب من آثار الخياطة التي هي فعله

وهو ما يحصل في الثوب من التركيب على صور مخصوصة فاما الفعل فليس بمعقود عليه بل هو ذريعة يتوصل بها الى المعقود عليه ويمكن بها التسليم للمعقود عليه وهو الواجب بالمعقود وتسليمه غيره فان التسليم وهو الفعل قائم بالخياط والمعقود عليه ما يصير مسلما بفعله في الثوب وهو حصول صفة التركيب على هيئة مخصوصة ولا شك ان ما يحصل بالفعل هو غير الفعل * يحققه ان الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه وهو التركيب الحاصل في الثوب ليس بفعله حقيقة لاستحالة فعل العبد فيما وراء حيزه بل هو فعل الله تعالى ولكنه يضاف الى العبد حكما لاجراء الله تعالى العادة بتخليقه تلك الصفة في الثوب عند مباشرة الخياطة فاما فيما نحن فيه فبخلافه لما بينا ان اداء الصوم ليس بغير للصوم والصوم فعل العبد والعبد هو الصائم كانه هو المؤدى فاما التركيب الحاصل في الثوب فليس بفعله فانه ليس بمتركب بل المتركب هو الثوب ولو كانت صفة التركيب فعلا له لكان هو المتركب فدل ان بين الامرين تفاوتا عظيما * على ان من ساعده ان المعقود عليه الخياطة يقول هي الواجبة بنفسها وادائها بنفسها لا غيرها وجوبها بالعقد وجوب اداؤها لا غير بدلالة ما بينا ان اداء الفعل نفسه لا غير * وقولهم ان في حق التائم والمنعم عليه اصل الوجوب ثابت ووجوب الاداء منتف غير صحيح لما بينا ان الاداء هو نفس الصوم او الصلوة والقول بوجوب الشيء مع انتفاء وجوبه محال فاذا لانسل وجوب اصل الصوم والصلوة عليه بل الوجوب عليه عند زوال الانغاء بخطاب مبتداء * من قوله تعالى فن كان منكم مريضا او على سفر * الاية والمنعم عليه مريض * ومن قوله عليه السلام * من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * والانغاء مثل النوم * قولهم هذا يسمى قضاء ولو كان ابتداء فرض لزمه لكان اداء قداما لافرق بين الاداء والقضاء بل هما لفظان متواليان على معنى واحد يقال قضيت الدين واديته وقضيت الصلوة واديتها على ان المغايرة بينهما ثابتة باصطلاح الفقهاء دون اقتضاء اللغة * قولهم يراعى فيه شرائط القضاء قلنا عند الخصم لافرق بين الاداء والقضاء في حق النية لافي الصوم ولا في الصلوة وانما يحتاج الى ان ينوي صوما وجب عليه عند زوال العذر ولو لا العذر وجب في الوقت المعين له شرعا وبهذا لا يتبين ان الصوم او الصلوة كانا يجبان في حالة سقط عن الانسان اداؤهما * وقولهم لو مضى الوقت على غير الالهل ثم حدثت الالهلية لما وجب عليه القضاء الى آخره فاسد ايضا لاننا بالدليل ان هذا محال والاشتغال باثبات المستحيل بما يتحامل انه دليل ضرب من السفه * على ان الشرع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو مغنى عليه او تائم بعد زوال العذر ما كان يوجب في الوقت لو لا العذر وفي باب الصبا والكفر ما فعل هكذا والامر لصاحب الشرع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد * قال ولانقول بتحقيق وجوب اصل الصوم في حق المسافر والمريض وتأخر وجوب الاداء لما بينا انه محال بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد مطلقا باختياره الوقت تخفيفا منه على عباده ومرجة عليهم فان اختيار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخر الى حالتي الصحة والاقامة لم يكن الصوم واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى

انه لو لم يدرك عدة من ايام اخر بان مات من مرضه او في سفره يلقى الله تعالى ولا شيء عليه ولو ادرك بعض الايام دون البعض وجب عليه بقدر ما ادرك فاما ان يقول بوجوب الاصل دون وجوب الاداء فكلا * وهذا كله بخلاف الزكوة وسائر الواجبات المالية فان هناك الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب عند تحقق الاسباب الاموال في ذمم الصبيان وجعل ذلك شرعا كالووضع عند الصبي مال معين فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال وتقريرها عنه كالووضع في بيت الصبي مال وهذا لا يمكن تصويروا في الافعال * هذا كلامه اورده بلفظه وحاصله منع المغايرة بين الوجوب ووجوب الاداء ودعوى استحالتها في الواجب البدني * والجواب ان الامر ليس على ما زعم قانا وان سلمنا ان الصوم او الصلوة هو الفعل واداء الصوم هو الفعل ايضا لكننا لانسلم انهما واحد * ويانه ان لكل شيء من الاجسام والاعراض وجودا في الذهن ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهية ووجودا في الخارج ويدرك ذلك بالحس ففس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن وجوب اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وان كان مطابقا ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل هو باق على حاله * والبدني كالمالي يلا فرق فان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم مال متصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقام ذلك المال الواجب في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فثبت بما ذكرنا ان المغايرة بينهما ثابتة من غير استحالة والله اعلم قوله (ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد) اي لم يشرع في الاداء * انتقلت السببية الى الجزء الثاني * ثم كذلك تنتقل الى ما تنقل من السببية الى الثاني ينتقل الى اخراج اجزاء الوقت جزأ جزأ مثل انتقالها الى الثاني لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقي ظرف وشرط كان الجزء انقائ اولى بالسببية من الجزء الفائت فيجعل القائم خلفا عن الفائت في كونه سببا الى ان يبلغ اخر الوقت فيصير ذلك الجزء هو السبب فيمكن على تقدير الشرع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا في شرح التقويم للمصنف رحمه الله * ولا يقال لضرورة في نقل السببية وجعل القائم خلفا عن الفائت اذ الفوات لا يمنع من تقرير السببية كما اذا فات الوقت * لانا نقول دل على ذلك تغير الاحكام في السفر والاقامة والحيض والعهر ونحوها بعد الجزء الاول فان السببية لو تقررت عليه لما تغيرت الاحكام بهذه العوارض بعد انقضائه كما لا يتغير بها بعد انقضاء الوقت * وانما لم يمنع تقرير السببية فوات الوقت لعدم ما يعارضه بعده واما ههنا فالجزء الثاني يعارض الاول وهو وجوده بعد فوات الاول فكان اولى بالسببية قوله (لما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء) يعني كان

ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء وكان ما يلي الاداءه اولى لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة الى الاقل لم يحجز تقريره على ما يسبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل بلا دليل

ضرورة كون السبب متقدما على وقت الاداء اى على الزمان الذى يقع فيه الاداء او جبت انتقال السببية من الكل الى الجزء فكذلك توجب انتقالها الى الثانى والثالث لان السبب انما يكون متقدما بصفة الاتصال بالسبب لاصفة الانفصال اذا انفصل بعارض وصفة الاتصال لا تثبت الا بالانتقال الى ما بعد الجزء الاول فكان هذا الانتقال من ضرورات التقدم ايضا كالانتقال الاول قوله (وكان ما يلى الاداء به اولى) كانه جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال لان سلم تحقق الضرورة فى الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لانه امكن ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالسبب فقال ما يلى الاداء به اولى اى الجزء المتصل بالاداء بنفسه اولى بالسببية من جميع الاجزاء المتقدمة لانه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت الى الجزء الادنى لما ذكرنا من الدليل * لم يجوز تقديره اى لم يجوز اثبات معنى السببية لجميع الاجزاء المتقدمة على الاداء * لان ذلك يؤدى الى التخطى اى التجاوز * عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل * يوجب ذلك لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء الادنى سبب فاثبات السببية لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بلا دليل واذا كان كذلك كانت الضرورة فى الانتقال الى الثانى والثالث باقية (فان قيل لا ضرورة فى الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لان حكم السبب الوجوب فى الذمة لا حقيقة الاداء وقد ثبت الوجوب بالجزء الاول متصلا به فلا حاجة الى انتقال السببية عنه (قلنا) الامر كذلك الا ان الاداء لما كان بناء على ذلك السبب لانه اداء ذلك الواجب كان من نتيجة ذلك السبب ايضا فيجب ان يكون متصلا به وكذلك الحكم فى البيع ايضا لان البيع باق حكما الى زمان الاداء شرعا اذ العقود الشرعية موصوفة بالبقاء على ما عرف في ثبت الاتصال بينه وبين الاداء الذى هو حكمه فاما الجزء الاول ههنا فقد انقضى حقيقة وكذا حكما لانه لا ضرورة فى ابقائه حكما لان امثاله التى تصلح للسببية توجد بعده فلا يثبت الاتصال فلها دعت الضرورة الى الانتقال * وذكر فى بعض الشروح ان معنى قوله وكان ما يلى الاداء به اولى ان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من الجزء الاول لان الجزء المتصل بالاداء لما صلح للسببية لا يجوز الغاؤه وجعل ما قبله سببا لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل وهو الجزء المتصل بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث فى الصلوة فانصرف واستقبله نهر ووراءه نهر آخر فترك الاقرب ومشى الى ابعد لا يجوز وتفسد صلواته لانه اشتغال بما لا يعنيه فكذلك هذا (قلت هذا معنى حسن و يشير اليه قوله ولم يجوز تقريره على ما سبق ولكن قوله يؤدى الى التخطى عن القليل لا يتقاده ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال يؤدى الى التخطى عن القريب الى البعيد بلا دليل * وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء فى الوقت فانه وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل * وحاصل ما ذكرنا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود

به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهو فاسد ايضا فتعين الانتقال* وقد استدلو عليه بدلالة الاجماع ايضا فان الاهلية لو حدثت في اثناء الوقت بان اسلم الكافرا و طهرت الحائض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لم تمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت السببية على الجزء الاول ولم ينتقل جزءا فجزأ لما وجبت الصلوة عليهم كالمحدث الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك اذا العصر وقت الاجراء جائز نسا واجا عا ولو لا الانتقال لم يحز كما اذا قضى عصر الامس في هذه الحالة فهذه الضرورة دعتهم الى القول بالانتقال بقوله (واذا انتهى الى اخر الوقت) اعلم ان خيار تأخير الاداء يثبت الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه بأثم فلما انتقل السببية فكذلك يثبت الى تضيق الوقت ايضا عند زفر رجه الله لانه مبني على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعندينا الانتقال ثابت الى آخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التأخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت* واذا عرفت هذا فاعلم ان آخر الوقت في قوله واذا انتهى الى الانتقال الى اخر الوقت ان جل على وقت التضيق بدليل قوله حتى تعين الاداء لازما كان موافقا لمذهب زفر لان استقرار السببية عند التضيق مذهبه وان جل الجزء الاخير كما هو حقيقة لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة لانه ثابت قبل ذلك* الا ان يقال المراد من استقرار السببية استقرارها في حق وجوب الاداء لافي عدم مجواز الانتقال وهو بعيد لان سوق الكلام لا يدل عليه* او يقال المراد من تعين الاداء تقرر الواجب يعني واذا انتهى الانتقال الى آخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان اتصل الشروع به ولا ينتقل الى غيره اذ لم يبق بعده شيء يحتمل الانتقال اليه ولهذا يعتبر حال المكلف عند ذلك الجزء في الحيض والطمهر والصباء والبلوغ والكفر والاسلام على ما عرفت وان لم يتصل به الشروع فينتقل السببية الى كل الوقت كما سيأتي بيانه* فصار الحاصل انه يتعين للسببية الجزء المتصل بالاداء فان اتصل بالجزء الاول كان هو السبب والافينقل الى الثاني والثالث لان في المجاوزة عن الجزء الذي يتصل به الاداء في جعله سببا لضرورة وليس بين الادنى والكل مقدار يمكن الرجوع اليه كذا ذكره شمس الأئمة رجه الله قوله (فان كان ذلك الجزء صحيحا) بيان استقرار السببية واعتبار صفة ذلك الجزء فانه ان كان صحيحا كان الواجب كاملا كما في الفجر وان كان فاسدا اي ناقصا كان الواجب ناقصا* فاذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصا لقصان في سببه والغروب ينتفي النقصان فيبدأ دى كاملا* ولو طلعت في خلال الفجر تقسد عندنا وقال الشافعي رجه الله لا تقسد اعتبارا بالغروب واستدلالا بقوله عليه السلام* من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر* رواه ابو هريرة رضي الله عنه* والفرق بينهما عندنا ان الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لا ينتفي الكراهة بل بتحقيق فكان مفسدا للفرق والغروب بآخره وبه ينتفي الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر

واذا انتهى الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت السببية لما يلي الشروع في الاداء فان كان ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا عترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا انتقص الواجب كالعصر يستأنف في وقت الاجراء فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يتغير فلم يفسد ولا يلزم اذا ابتدأ العصر في اول الوقت ثم مده الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها فانه نص محمدانه لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح

وتأويل الحديث انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل او اكثر كذا في المبسوط
ولكن يأتي هذا التأويل ما روى في رواية اخرى عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال * اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته
واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته * والتأويل الصحيح
ما ذكره ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار ان هذا الحديث كان قبل نهيه عليه السلام
عن الصلوة في الاوقات المكروهة * ولا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهى
عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لاننا نقول بل هو نهى
عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما فاتته صلوة الصبح غداة ليلة التعريس انظر في قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا
على ان ما رواه نسخ به * وعن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطولع الشمس ولكنه
يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكأنه استحسّن هذا ليكون مؤديا بعض الصلوة في
الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى
من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط * وقوله بطل الفرض اشارة الى نفي ما روى عن
محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل بطلان الجهة على ما عرف في شرح الجامع الصغير
للمصنف قوله (جعل الوقت متسعا) الشارح جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض
الوقت واثبت له ولاية شغل الكل بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا
بخدمته ربه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات
الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة وهذا جعلنا الوقت
في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة
ههنا الا بان يقع بعض الاداء في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يكن الاحتراز
عنه سقط اعتباره لانه حصل حكما لا قصدا فانه بناء على الاول كما قال محمد في الزاوية ان
من شرع في الخامسة بعدما قعد قدر التشهد في صلوة العصر فانه يضيف اليها ركعة
اخرى ويكون الركعتان تطوعا وعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كانت بناء على
الاول وقد حصل حكما لا قصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا هذا كذا ذكره
ابو اليسر رحمه الله * وذكر القاضي الامام علاء الدين المعروف بالغنى في مختلفاته ان السبب
انما هو الجزء القائم من الوقت لاجلة الوقت ونعني بالجزء القائم انه لو اخبرته قل السببية جزأ
فجزأ الى اخر الوقت وعلى هذا الحرف يخرج الفرق بين صلوة الفجر والعصر فان الفجر
يفسد بطولع الشمس في خلاله والعصر لا يفسد بالغروب * ثم قال وظن كثير من فقهاءنا
اننا نعني بالجزء القائم الجزء الذي هو قبيل الشروع وائس كذلك فانه لو شرع في العصر
في الوقت المستحب وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب
مضافا الى الجزء الذي هو قبيل الشروع لكان لا يجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع

ووجهه ان الشرع
جعل الوقت متسعا
ولكن جعل له حق
شغل كل الوقت
بالاداء فاذا شغله
بالاداء جاز وان
اتصل به الفساد لان
ما اتصل من الفساد
بالبناء جعل عفوا
لان الاحتراز عنه
مع الاقبال على
الصلوة متعذر
وقد روى هشام
عن محمد رحمه الله
حين قام الى الخامسة
في العصر انه يستحب له
الانتهاء لانه من غير
قصده ثبت فاذا اتصل
به الفساد صار في
الحكم عفوا فصار
منزلة المؤدى في
وقت النجاسة بخلاف
حالة الابتداء لانه
بقصده ثبت الفساد
اذا الاحتراز عنه يمكن
بان يختار وقتا لا فساد
فيه

كل جزء الى آخر الصلوة سبب وجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه الا ان يخرج الوقت فيقرر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها في آخر الوقت قوله (واما اذا خلا الوقت يحوز ان يكون) جواب سؤال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير لزم ان يحوز الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت عن وقتها ينبغي ان يحوز قضاءها في الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكر * ويحوز ان يكون ابتداء بيان النوع الرابع من القسم الاول وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت اذا فات الاداء في الوقت لانا انما جعلنا جزءا من الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء في الوقت لان الوقت بعينه شرط الاداء وذلك سبب ايضا ولا يحوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزءا منه سببا والباقي ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعله ظرفا بان يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا لكمال لان الاضافة وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وفقه فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في الفجر وقت الطلوع * ولا يقال لو كان الوجوب مضافا الى الكل بعد الفوات لزم ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون ثابتا بترك الاداء * لانا نقول انما ينتقل السببية الى الكل بعد اليأس عن الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت * ولانه لما كان مأورا باداء الصلوة في الوقت ومن ضرورته جعل بعض الوقت سببا في حقه فكان له القدرة على ان يقرر بعض الوقت للسببية بان يصل الاداء به بان يتركه وتقصيره (فان قيل) لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغي ان يحوز قضاءه في وقت مثله (قلنا) الدبيب كامل من وجهه ناقص من وجهه والواجب يكون كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي الغني * الا انه يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في وقت النقص كان جائزا وليس كذلك فالوقت التغير ليس بوقت لقضاء شيء من الصلوة كذا ذكر القاضي الامام فخر الدين رحمه الله في الجامع الصغير * والجواب الصحيح ما ذكره شمس الامم رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار ديننا في ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتأدى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصير ديننا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه يمنع صيرورته ديننا في الذمة * وحقيقة المعنى فيه ان النقصان في هذا الوقت انما يمكن باعتبار الفعل لا باعتبار ذاته اذ هو وقت كسائر الاوقات لكن في الاشتغال بالصلوة في هذا الوقت تشبه بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم ما يعتقدونه آلهة في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الايجاب في الذمة الا ان النقصان الذي ذكرنا كان متحولا في الوقت الامر بالاداء فاذا مضى لم يبق متحولا لان الواجب تحقق في الذمة كاملا فلا يتأدى بنفسه لنقصان * وهذا هو الجواب عما اذا سلم الكافر او بلغ

واما اذا خلا الوقت
عن الاداء اصلا فقد
ذهب الضرورة الدا
عية عن الكل الى الجزء
وهو ما ذكرنا من شغل
الاداء فانتقل الحكم
الى ما هو الاصل وهو
ان يجعل كل الوقت
سببا فاذا فاتت العصر
اصلا اضيف وجوب
بها الى جملة الوقت
دون الجزء الفاسد
فوجب بصفة الكمال
فلم يحز ادائها بصفة
النقصان ولا يلزم اذا
سلم الكافر في اخر
وقت العصر ثم لم يؤد
حتى اجرت الشمس
في اليوم الثاني وقد
نسى ثم تذكر فاراد ان
يؤديها عند احرار
الشمس

لان هذا لا يروى ومن حكم هذا القسم ﴿ ٢٢٩ ﴾ ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد

الص او طهرت الخائض في اخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حسب لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينيا في ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى ناقصا كذا قال عمس الأئمة رحمه الله تعالى * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا كان مقيما في اول الوقت ثم سافر في اخره وفاته الصلوة حيث يجب عليه صلوة السفر مع ان الوجوب مضاف الى كل الوقت * لانا نقول النقصان من الاربع الى الر كعتين لم يثبت من قبل السبب بل يثبت من قبل حال المصلي فلا يتفاوت بان يضاف الى الجزء او الى الكل بخلاف وقت العصر فان النقصان فيه من قبل السبب فيتفاوت باضافته الى الوقت الناقص والكمال * ولان الرخصة باعتبار السفر وبعد خروج الوقت السفر باق فيبقى الوقت لا يتقلب فرضه اربعا بخلاف ما نحن فيه فان النقصان باعتبار الوقت ولم يبق فيعود الى الكمال قوله (لان هذا لا يروى) اى عن السلف كابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رحمهم الله فيحتمل ان يجوز قال ابو اليسر في هذا المقام لانسلم فانه لا يجوز بل يجوز بانه لا رواية لهذا * ومن المشايخ من قال لا يجوز لان الفوات عن الوقت بوجوب القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز في وقت ناقص بخلاف الاداء كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان اذا صامه ولم يعتكف لا يجوز في رمضان الثاني وان كان الاداء جائزا في رمضان الاول قوله (لما لم يكن متعينا) يعنى ليكون الوقت متسعا وكون العبد مختارا في الاداء * والواو في قوله والاختيار للحال * والضمير فيه راجع الى الاداء او الى التعيين الذى دل عليه الكلام * قصداى بالقلب بان نوى ان يكون هذا الجزء سببا * ونصا اى بالقول بان يقول عينت هذا الجزء للسببية لا تعين ويجوز الاداء بعده * وهذا اى عدم قبوله التعيين قصدا ونصا * وليس الى العبد ولاية تميين الاسباب والشروط اى من غير تفويض اليد وههنا كذلك * ينزع الى الشركة اى يقضى ويذهب اليها يقال فلان نزع الى ابيه في الشبهة اى ذهب * والتعيين نوع تصرف لانه تقييد للمطلق وهو نسخ لاطلافة * ثم تعين به المشروع اى بارتدقه تعين ماهو متعلق به قوله (وانما للعبد ان يرتفق) يعنى ليس له الاختيار المطلق لان ذلك لله تعالى يفعل ما يشاء ويختار فلو ثبت التعيين بالقول كان اختيارا مطلقا فانه خال عن الرفق والنفع وانما حصل الى العبد اختيار ما فيه رفق ولا رفق له في اختيار جزء من الجملة قول لا بل فيه نوع ضرر لانه ربما لا يمكنه الاداء فيه فيفوته الاداء اصلا مع بقاء الوقت وانما اليه التعيين باداء الصلوة وفيه فائدة بان يختار الاداء في الجزء الذى يدر عليه الاداء كذا في اصول الفقه للمصنف رحمه الله قوله (ان لا ينفي غيره) اى لا يمنع صحة صلوة اخرى لان الوقت لما لم يكن معيارا لا يصير مستغرقا بالواجب فلا ينفي مشروعية سائر انواع الصلوة وهذا لان الصلوة اسم لافعال معلومة من القيام والركوع والسجود والقعدة وهذه الافعال وجبت في الذمة والاداء يحصل بمنافع بدنه فكان الوقت خلفا عنها فبقى غيرها مشروع عافيه والمنافع ملوكة له يصرفها الى اى نوع شاء كالرجل عليه ديون وله مال لا ينفي وجوب دين اخر ولا قضاء دين آخر عن ذلك

مشروعه افعالا معلومة في ذمة من عليه فبقى الوقت خاليا وبقيت منافعه على حدة فلم ينفذ غيرها من الصلوات

ومن حكمه ان النية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه ومن ﴿٢٣٠﴾ حكمه ان تعيين النية شرط لان المشروع لما تعدد

المال كذا هذا * وكذلك من اجر نفسه خياطة الثوب ملك ان يخط ثوبا اخر لان الواجب فعل الخياطة وذلك لا ينافي فعلا آخر كذا هنا قوله (نية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه) اي ليصير المنافع التي هي مملوكة له صالحة لاداء الفرض وغيره مصروفة الى ماعليه * ولا يقال هذا تفسير القضاء لان القضاء صرف ماله من المشروع بعد فوات الوقت الى ماعليه وهذا صرف المنافع في الوقت الى ماعليه * ثم لابد من تعيين النية وهو ان تعين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت * ولم يصرم ذكره بالاسم المطلق بان يقول نويت ان اصلي الا عند تعيين الوصف بان يقول بلسانه نويت ان اصلي فرض الظهر او يقصد بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط ولا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لاتعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه يجب الدية لان الاصل وهو العصمة لم يبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الا ترى ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا آخر عند ضيق الوقت اودى نقلا جازو ويجوز ان يكون المراد من العوارض النوم والاغناء ونحوهما اي لا يسقط هذا الشرط بان نام او اغنى عليه او نسي حتى ضاق الوقت لانهما من العوارض * وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الحق قوله (وانما قلنا انه معيار) اي الوقت معيار * لانه قدر اى لان الصوم قدر بالوقت حتى ازاد اذ بزيادة وانتقص بقصانه كالكييل بالكيل * وعرف به اى الصوم عرف بالوقت فليل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد به فانه فكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة * ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيذا لقدر اى قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له * وسبب له عطف على معيار اى الوقت سبب للصوم كما يعرف في موضعه * ومن حكمه اى حكم هذا النوع * شغل المعيار به اى بهذا الواجب الموقت به * وهو اى المعيار واحد والواو الحال فاذا ثبت له اى للمعيار وصف وهو كونه مشغولا بواجب يعنى المعيار واحد فاذا صار معيارا للفرض لا يسع فيه غيره مع قيام الفرض فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض انتفاء غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت الا امساك واحد وهو لا يفضل عن المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه ولا يتصور الاداء شرعا كذا قاله شمس الائمة رحمه الله * وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافرين اذ نوى واجبا اخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حق المسافر كما تحقق في حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الوقت يحزبه وقد بينا ان شرعه تنفي شرعية

لم يصرم ذكره بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف ومن حكمه انه لما لزمه التعيين لما قلنا يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واما النوع الثاني من الموقفة فما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وانما قلنا انه معيار له لانه قدر وعرف به وسبب له وذلك شهود جزء من الشهر لما ذكر في باب السبب ان شاء الله ومن حكمه ان غيره صار منفيا لان الشرع لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد فاذا ثبت له وصف اتفى غيره كالكيل والموزون في معياره فانتفى غيره لكونه غير مشروع قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ولما سبق غيره مشروعا لم يحز اداء الواجب فيه من المسافرين لان شرع

(الغبر)

الصوم فيه ما لا ترى ان صوم المسافر عن الفرض يحزبه فيثبت انه مشروع في حقه الا انه

الغير ثبت ان غير فرض الوقت لم يبق مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص
 بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال
 * و قوله رخص له ان يدعه بالفطر معناه ان الترخص محتص بالفطر دون غيره فلو جوز ناله الصوم لا
 عن فرض الوقت صار مترخصا بما لم يجعل الشرع له ذلك فكان هذا نصب المشروع للشرع
 لا انقياد للشرع كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم فان عدم فعله اى اداؤه الواجب الاخر او التطوع
 لعدم مانواه اى لعدمه في نفسه شرعا كالصوم في الليل * وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا نوى
 عن واجب اخر يقع عما نوى لان الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو
 شهو والشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر
 الذى هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالليل الى الاخف فاذا اشتغل
 بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم
 يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مؤاخذا بفرض الوقت ويكون مؤاخذا بذلك الواجب *
 ولما جازله الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو
 اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى قوله (ولهذا صح اداؤه) وهذا عند جمهور
 الفقهاء واكثر الصحابة رضى الله تعالى عنهم * وعند اصحاب الطواهر لا يجوز وهو مروى عن ابن
 عمر وابى هريرة رضى الله تعالى عنهم لان الوجوب في حقه مضاف الى عدة من ايام اخر فصار
 هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقال صلى الله عليه وسلم * الصائم
 في السفر كالفطر في الحضر * وقال * ليس من البر الصيام في السفر * وتمسك الجمهور بقوله تعالى * فن
 شهد منكم الشهر فليصمه * وهذا يعم المسافر والمقيم ثم قوله عز ذكره * ومن كان مريضا او على
 سفر * لبيان الترخص بالفطر فيتي به وجوب الاداء لاجوازه * وفي حديث انس رضى الله
 عنه قال سافرا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر لا يعيب البعض على
 البعض والاخبار في هذا كثيرة * وتأويل حديثهم اذا كان يجده الصوم حتى يخاف عليه
 الهلاك على ما روى انه عليه السلام مر برجل مقيى عليه فداجمت عليه الناس وقد ظلل
 عليه فمئل عن حله فقيل انه صائم فقال * ليس من البر الصيام في السفر * يعنى ان هذا حاله
 كذا في المبسوط قوله (بلا توقف) احتراز عن اداء الصلوة في اول الوقت على قول
 بعض مشايخنا العراقيين فانه موقوف على ما يظهر من حال المؤدى في اخر الوقت عندهم
 لان السبب هو الجزء الاخير عندهم * واحتراز عن اداء الزكوة في اول الحول فانه موقوف
 على كمال النصاب في اخر الحول حتى لو هلك النصاب كان له ان يسترد من الساعى ان كان
 قائما لان اصل السبب وان وجد في اول الحول الا ان وصفه وهو التمام لم يوجد فنوجود
 اصل السبب قلنا بالاجواز فلفوات وصفه قلنا بالتوقف وهما السبب وهو شهو الشهر ثابت
 في حق الجميع بصفة الكمال فيصح الاداء بلا توقف كاداء الحج من الفقير لكمال سببه وهو
 البيت * ويجوز ان يكون معناه بلا تردد وشك قوله (وصار كونه ناسخا لغيره)

رخص له ان يدعه
 بالفطر وهذا لا يجعل
 غير الفرض مشروعا
 فان عدم فعله لعدم
 مانواه وكذلك على
 قولهما اذا نوى
 النقل او اطلق النية
 وكذلك المريض في
 هذا كله وقال
 ابو حنيفة رحمه الله
 الوجوب واقع
 على المسافر ولهذا
 صح اداؤه بلا
 توقف الا انه رخص له
 الترك قضاء لحقه
 وتخفيفا عليه فلما ساغ له
 الترخص بما يرجع الى
 مصالح بدنه فقيما يرجع
 الى مصالح دينه وهو
 قضاؤه ما عليه من الدين
 اولى وصار كونه
 ناسخا لغيره متعلقا
 باعراضه عن جهة
 الرخصة وتمسكه
 بالعزيمة

جواب عن قولهما ان شرع الصوم لما ثبت في حقه لم يبق غيره. مشروعا اى صار كون صوم رمضان ناسخا لغيره من الصيامات متعلقا بعراضه عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة * فاذا لم يفعل اى لم يعرض عن الرخصة لما ذكرنا * بى اى غير صوم الوقت مشروعا لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فصحيح ادائه وهذا الطريق يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه وهو الاصح لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية اذ هو يتجشم للحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثانى ولا فائدة في النفل الا التوابع وهو في فرض الوقت اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لالى الاخف * واذا لم يثبت الترخيص بى صوم الوقت مشروعا فيأدى بنية النفل كما في حق المقيم * وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يقع عما نوى لان انتفاء شرعية النفل ليس من حكم الوجوب واحتقاق الاداء بمنافعه فان ذلك موجود في الواجب الموسع بل من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتأخير الى عدة من ايام اخر فلا ينفى صحة اداء صوم اخر منه بهذا الامساك كذا ذكر الامام السرخسى وذكر القاضى الامام ابو زيد ان الله تعالى امر المسافر ابتداء بصوم العدة من غير شرط الترخيص بالفطر فتأجل وجوب الصوم في حقه بالاضافة كن نذر ان يصوم رجب وهو في غير رجب لا يجب الصوم عليه في الحال فلم يبق في حقه رمضان فرضا الا ان يعجله ولما نوى صوما اخر ما عجله فبقى رمضان في حقه كشعبان ما لم يعجل الفرض فيصح منه اداء النفل وغيره * تين هذا انه مترخص باداء النفل ايضا كما انه مترخص باداء فرض اخر وان ترخصه لا يبطل الابصوم الوقت * واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التى لا يصح نية النفل لاشك انه يقع عن رمضان لان بنية النفل لما وقع عن صوم الوقت مع انها لا يحتمل الفرض فبالنية المطلقة التى تحتله اولى ان يقع عنه * وعلى الرواية التى يقع بنية النفل عن النفل قبل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان لما صار في حقه كشعبان حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في الظهر المضيق * ولان المطلق يحتمل النفل والفرض الوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذى هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخيص وترك العزيمة وهى صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت بنية واجب اخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا يحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتأدى بمثل هذه النية في غير رمضان ففيه اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل هى تحتله كما يحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخيص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت * وصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هى متعلقة بالفطر لا غير قوله (اما المريض فالصحيح عندنا) الى اخره * احسن ترزبه عماروى ابو الحسن الكرخى رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهرزاده

واذا لم يفعل بى مشروعا فصحيح ادائه ولان الاداء غير مطلوب منه في سفره فصار هذا الوقت في حق تلميم ما عليه بمنزلة شعبان قبل سائر الصيامات والطريق الاول يوجب ان لا يصح النفل بل يقع عن الفرض والثانى يوجب ان يصح وفيه روايتان عنه واما اذا اطلق النية فالصحيح ان يقع عن رمضان لان الترخيص والترك لا يتحقق بهذه العزيمة واما المريض فان الصحيح عندنا فيه ان يقع صومه بكل حال عن الفرض لان رخصته متعاقبة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح

رحمه الله فقال واذا كان مريضاً أو مسافراً فصام رمضان بنية واجب آخر فعند أبي حنيفة يصير صائماً عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية انه يصير صائماً عن رمضان وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله انه يصير صائماً عما نوى * وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الولوالجي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ الكبير ابي الفضل الكرماني رحمه الله فقد ذكر ابو الفضل في الايضاح وكان مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بالصحيح والصحيح انهما يتساويان قال وقد روى ابو يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله نصاً انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع * وما ذكرهنا اختيار المصنف وشمس الائمة ومن تابعهما * قلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض باجتماع بين الفقهاء ولا يعاب فيه بقول مخالفينهم وذلك لان المرض متنوع نوع منه ما يضربه الصوم نحو الحيات المطبقة ووجع الرأس والعين وغيرها ونوع منه ما لا يضربه الصوم كالمراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفهاً من البعيد ان يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع ضرر فلذلك شرط كونه منفضاً الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فتعلق الترخص بنفس السفر وقيم السفر مقام المشقة لما عرف * ثم عندنا يثبت الترخص بخوف ازدياد المرض كما ثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او جاء بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان تحمل زيادة المرض وصام عن واجب آخر لاشك انه يقع عما نوى عند أبي حنيفة اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلي هذا لا يستقيم الفرق الذي ذكره صاحب الكتاب لا تأويل وهو ان المرض لمتنوع كما ذكرنا تعلق الترخص في النوع الاول وهو الذي يضربه الصوم بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضربه الصوم لكن لما آل امر المريض الى الضعف الذي يعجز به عن الصوم لا بد من ان يثبت له الترخص دفعا لهلاكه عن نفسه كما ثبت بالا كراه اذ معنى العجز انه لو صام لهلك غالباً فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر ولم بهلك ظهر انه لم يكن عاجزاً ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت * فظهر ان مراد الشيخ ابي الحسن من قوله الجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي اضربه الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض * ومراد المصنف من قوله ان رخصته متعلقة بحقيقة العجز المريض الذي لم يضربه الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز * وقوله فن الصحيح عندنا كذا اراد به نفسه وانما قال هذا لان رواية الشيخ ابي الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة لو اجريت على ظاهرها وعومها من غير تأويل لا وجبت تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ نظر الى عمومها الظاهري وأشار الى الفساد بقوله فان الصحيح عندنا كذا * يوضح ما ذكرنا مقال شمس الائمة في المبسوط فالما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه من رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو الصحيح سواء بخلاف المسافر *

فاما المسافر فيستوجب
الرخصة بعجزه مقدر
بقيام سببه وهو
السفر فلا يظهر بنفس
الصوم فوات شرط
الرخصة فلا يبطل
الترخص فيتعدي
حينئذ

بطريق التنبيه الى حاجته الدينية قال زفر رحمه الله ولما صار ﴿ ٢٣٤ ﴾ الوقت متمنيا لهذا المشروع صار ما

ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهو سهو او اول ومراهه مريض يطبق الصوم ويخاف منه زيادة المرض فهذا يدل على بادننى تأمل على صحة ما ذكرنا والله اعلم قوله (بطريق التنبيه) التنبيه الاعلام يعنى جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنياوية تنبيه على جوازه اداء الصوم لحاجته الدينية بالطريق الاولى لانه اهم * فيتعدى الترخص او الحكم من الفطر الى الصوم الواجب للحاجة بالقياس او بالدلالة قوله (ولما صار متمنيا) الى آخره الصحيح المقيم اذا امسك في نهار رمضان ولم يحضره النية لم يكن صائما عندنا وقال زفر رحمه الله يخرج به عن عهدة الامر لان الامر بالفعل متى تعلق بمحمل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اى وصف وجد وقع عن جهة المأمور به كالامر برد المفصوب والودائع لما كان متعلقا بمحمل بعينه فعلى اى وجه او وقع الفعل لا يقع الا عن الجهة المستحقة عليه * وكالامر اداء الزكاة لما تعلق بمحمل عين وهو النصاب كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية يخرج عن العهدة وكما واستأجر انسلنا ليجعله ثوبا كان الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصده التبرع او اداء الواجب بالعقد * والفقير الجامع للسلك انه لما اخذ متعلقا بمحمل عين كان متمنيا على اعتبار الوجود فاذا وجد وقع عنه وان كان دينا باعتبار ذاته على معنى انه يجب الاجادة * ولناجر فان * احدهما ان الواجب في الذمة امر العبد بتحصيله واجاده في وقت عين والايجاد بصورته ومعناه وصورته الامساك ومعناه كونه عبادة وهذا المعنى لا يحصل الا بالعزيمة ولم توجد فلا يقع عن الجهة المستحقة وان تعين له بخلاف هبة النصاب لان الاخراج تم بصورته ومعناه وكذا الفعل في الاجارة تم بصورته ومعناه * والثاني وهو المذكور في الكتاب ان منافعه مع تعين الوقت للفرض واستحقاق الصوم عليه بقيت على ملكه ونعنى بها الصلاحية التي يتمكن بها من اداء العيادة او غيرها وهو ما ورى بان يؤدى بهما هو مستحق عليه من العبادة وذلك باداء يكون منه عن اختيار فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة لانه ما لم يعزم لا يكون صار فاماله الى ما هو مستحق عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العزم ليس بشئ ولا يقال الامساك وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية ليحصل الاختيار * لاناقول انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة ولا يحصل ذلك بدون النية وانما لا يمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه كالا يمكنه ذلك في الليل وهذا بخلاف الاخير فان للمستحق منافعه ان كان اجبر وحدا الوصف الذي يحدث في الثوب ان كان اجبر امشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم يكون منه وبخلاف الزكاة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حق مجازا لان المتبقي بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه كما ان الصدقة على الفنى صارت عبارة عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة في المحل * قال شمس الأئمة في المبسوط وفي مسألة هبة النصاب معنى القصد حصل

(باختيار)

يتصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول وكاجر الوجود يستحق منافعه قلنا ليس التعيين باستحقاق لمنافع العبد لان ذلك لا يصلح قرينة وانما القرينة فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت مما يتصور فيه الامساك قرينة الا واحدا فانعدم غير الفرض الوقتي لعدم كونه مشروعا لا باستحقاق منافعه كما ينعدم في الليل اصلا ولا استحقاق ثمه فاذا بقيت المنافع له لم يكن بد من التعيين ولم يوجد لان عدم العزيمة ليس بشئ بخلاف هبة النصاب لانه عبادة تصلح مجازا عن الصدقة استحسانا وقال الشافعي رحمه الله

باختيار المحل ومعنى القر به حصل الحاجة المحل الا ترى ان من وهب لفقير شيئاً لا يملك الرجوع
 فيه لحصول الثواب له * فال حاصل ان الخصم نظر الى الامساك فقال هو الواجب لا غير وجعل
 تأثير النية في تحصيل الايقاع عن الجهة المستحقة ولا حاجة الى ذلك اذا تعلق بمحل عين ونحن
 جعلنا تأثيرها في تحصيل معنى الامساك وهو كونه عبادة ووقفنا الحصول على وجود المعنى كما
 وقفنا على حصول الصورة او جعلنا تأثيرها في تحقيق معنى الاختيار الذي هو شرط في تحصيل
 العبادة ثم بعد حصول المعنى او حصول اداء العبادة عن اختيار امرضنا عن تعيين النية كما
 نذكره مع الشافعي رحمه الله عليه * وكان ابو الحسن الكرخي رحمه الله ينكر هذا المذهب
 لظروقه يقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله *
 وهذا الاختلاف الذي ذكرنا في الصحيح المقيم فاما المريض او المسافر فلا خلاف انه لا يكون
 صائماً ما لم يبق * والفرق لظفر رحمه الله ان الاداء غير مستحق عليه في هذا الوقت فلا يتعين
 الابنية بخلاف الصحيح المقيم وقلنا انما يشترط النية ليصير الفعل قر به وفي هذا المسافر والمقيم
 سواء كذا في المبسوط * وقوله كصاحب النصاب اداء وربة من الفقير بعد الحول انما يستقيم مقيساً
 عليه لظفر اذا لم يحصل للفقير غنى بهذه الهبة بان كان مديوناً او وهبه متفرقاً فاما اذا لم يكن كذلك
 فلا لان اتيه ما تى درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عنده ولا يخرج به عن العهدة فإظنك
 في الهبة بدون نية الزكوة الا اذا اراد به الالتزام على مذهب الخصم * بما يتصور فيه الامساك
 قر به اى من فرض الوقت والقضاء والمنذور والكفارة والنفل * الا واحداً وهو فرض
 الوقت * لم يكن بدمن التعيين اى تعيين المنافع للعبادة * لانه عبارة اى عقد الهبة عبارة
 والعبارة شئ فاممكن ان يجعل مجازاً عن الصدقة بخلاف عدم العزيمة فانه
 ليس بشئ قوله (لما بقيت منافعه) الى اخره يصح صوم رمضان بنية التطوع
 ونية واجب اخر ونية الصوم مطلقاً عن الصحيح المقيم وقال الشافعي رحمه الله لا يصح
 عن احد بنية ما لا بنية فرض رمضان لان منافعه لما بقيت على ملكه وجب التعيين اى تعيين
 الجهة لانه لا يتحقق صرف ماله الى مشروع الوقت ما لم يعينه في عزيمته وهذا لان الصوم
 متنوع في اوصافه فرضاً ونفلاً كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر
 في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه مأمور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه
 زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كاصل الصوم ومن الممتنع حصول عبادة
 لاعتبار اختيار من العبد فكما شرطت العزيمة للاصل نفياً للجبر فكذلك يشترط للوصف لهذا
 المعنى كما في الصلوة * ولا يقال تعين المحل لقبول المشروع دون غيره قد اغنى عن تعيين
 الوصف * لانا نقول تعين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار ولا يغني تعين المحل
 عن ذلك شيئاً اذن نحن ما اعتبر نية التمييز حتى يسقط اعتبار التميز بالنية بتعين المحل وانما
 اعتبرنا التحصيل على ما حققنا * ولا يلزم عليه حجة الفرض حيث يتأدى بمطلق النية
 بالاجماع ونية النفل عندي لانه ثبت بخلاف القياس بدلالة النص وهو ما روى عن النبي

لما كانت منافعه بقيت
 على ملكه وجب
 التعيين حتى يصير
 مختاراً لا مجبوراً ولو
 وضعنا عنه تعيين
 الجهة لصار مجبوراً
 في صفة العبادة وخلا
 معنى العبادة عن الا
 قبل والعزيمة وقلنا
 الامر على ما قلت الا
 انه لما اتحد المشروع
 في هذا الوقت تعين
 في زمانه فاصيب
 بمطلق الاسم ولم
 يفقد بالخطاء
 في الوصف كالتعيين
 في مكانه فصار جوازاً
 بهذه النية على انه
 تعيين لا على ان
 التعيين عنه موضوع
 فكان هذا منا قولاً
 بموجب العلة وقال
 الشافعي رحمه الله

عليه السلام انه رأى رجلا يلبي عن شربة فقال ومن شربة فقال اخ لي او صدق لي فقال
 اعجبت عن نفسك قال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شربة فامر بالحج لنفسه
 باحرام انعقد لغيره فحوزنا عن الفرض بنية النفل ايضا دلالة * ولا يمكن الخاطئ الصوم بالحج
 لان امر الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وايس الصوم في معناه * ولكننا
 نقول الامر على ما قلنا اي لا بد الوصف من التحصيل بالنية نقبها للجبر كما لا بد للاصل منه الا
 ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجعنا على ان الشرط هو نية الصوم
 المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الوصف اجزأه وان لم ينو فرضا وهو بنية اصل الصوم
 نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف بيننا وبين الشافعي
 والواحد في مكان او زمان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسمه العلم فان زيد الونودي
 يا انسان او يارجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد فكذلك انما نحن فيه الامساك قد وجد
 بصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناول مطلق الاسم وهو معنى قول علما ثنا
 رحمهم الله انه صوم عين فيتأدى بمطلق النية كالنفل في غير رمضان فانه لا صوم مع النفل
 في غير رمضان في اصل الشرع وانما يوجد غيره بعوارض * وكذلك اذا نوى النفل
 لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلفت بنية النفل وبقيت نية الصوم فصارت كالونوى
 الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف
 لغا فبقي مطلق النية (فان قيل) الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا
 وهما الصوم معدوم يوجد تحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه (قلنا) كونه معدوما لم
 يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم
 جنسه اسم كما ان اسم نوعه اسمه (فان قيل) لو سلمنا انه يتأدى بمطلق النية لان اسم
 بنية التطوع او بنية القضاء وغيره لان التوحيد في المكان ينال باسمه ولا ينال باسم غيره فان زيدا
 لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل * كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض
 لانه ترك الثقل الى الخفيف فانه لو افطر في النفل او في القضاء لا يلزمه الكفارة فلا يمكن ان
 يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه لتضاد بينهما * بوضوح انه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت انه
 نفل يكفر فكيف يجوز ان يصيرنا بالصوم المشروع بنية النفل (قلنا) انه قد نوى اصل الصوم
 ووصفه والوقت لا يقبل وصفه فلفت بنية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة
 بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصوم جنسه لا اسم
 غيره بخلاف عرفه ليس باسم جنس اصلا ولا اعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لفت
 الاتفاق فيلغو ما في ضمنها * ونظيره الحج على مذهبه * وبه يبطل قوله انه لو اعتد فيه انه نفل
 يكفر * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته ان الفريضة اسم لفعل الزم الله تعالى
 وبين مقداره واطهر لنا الزامه لذلك الفعل بطريق لاربية فيه فلو لا الزام الظاهر لما سمى
 الفعل فريضة * والعبادة اسم لكل ما يحصل على طريق الاخلاص لله تعالى على وجه لا يبقى فيه

لغيره شركة ولهذا كانت العبادة مشروعة بخلاف هوى النفس لأنها لو كانت على موافقة
الهوى لتسارع اليها المكلفون لما فيها من داية الهوى واستلذاذ النفس لذلك فيتحقق فيها
الشركة فيزول معنى الاخلاص فكانت العبادة اسما للفعل لالعينه بل لوجود فعل آخر
من الفاعل وهو الاخلاص وهو يحصل بالنية وهي ان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى
وحده فاذا وجد القصد ههنا كان الامساك عبادة فبعد ذلك اتسمه بسمه الفرضية لن يتعلق
بفعل يوجد من العبد بل يتعلق بوجود الالتزام من الله تعالى على طريق ظهور ثبوته بيقين وقد
تحقق ذلك في هذا اليوم بعينه فيقسم هذه العبادة بهذه السمة شاء العبد او لم يشأ كالمولود
اذا ولد وقد كانت امه ولدت قبله اخر يتسم هذه السمة الاخوة لوجود من يقابله فكذا هذا*
غير ان من نوى نقلا او اجبا اخر ظن ان الامر بتحصيل عبادة الصوم في هذا اليوم وان العبادة
وان حصلت وحصل الامساك لله تعالى لم يتسم بسمه الفرض لزال الامر بالامساك المعين
في هذا اليوم وهذا الظن منه فاسد كما ظن ان هذا المولود لا يسمى اخا لان امه ما ولدت قبله
وقد كانت ولدت كان الظن باطلا والاثم ثابتا كذا هذا* قال وعن هذا قال بعض مشايخنا
ان هذه المسئلة مصورة في اليوم الاول من شهر رمضان اذا شك انسان فيه وشرع بهذه
النيات ثم تبين ان هذا اليوم من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا فاما لو وجد في
غيره من الايام فيخشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالامساك في هذا اليوم المعين بتعين
الله تعالى للامساك ومثل هذا الظن يخشى منه الكفر* ثم قال في اخر هذه المسئلة ومن وقف على
ما ذكرنا عرف حيد الخصوم عن سنن الصواب بتعلقهم في المسئلة بقوله عليه السلام* الاعمال
بالنيات وانما الامرى ما نوى* فاناسلنا ان العمل لن يصير عبادة بدون النية لكن وجدت النية
في المتنازع فيه وانما الخصم هو الذى ترك العمل بالجبر حيث اخرج عمله المقرون بالاخلاص
عن ان يكون عبادة وكذا قوله عليه السلام* وانكل امرى ما نوى* يقتضى جواز الصوم لوجود
النية ثم يكون الصوم فرض الوقت لوجود الالتزام من الله تعالى على وجه توقف عليه بطريق لا
شبهة فيه والله اعلم قوله (لما وجب التعيين شرطا بالاجماع) اى وجب تعيين مشروع الوقت باتفاق
بيننا ما بتعيين الوصف كما قلت او بتعيين الاصل كما قلتم وجب ان يشترط من اوله فاذا اصام بنية من
النهار لا يجزئه لان الصوم واجب عليه في جميع النهار ولا يوجد ذلك الا بالنية فاذا خلا اوله عن
النية فسد لقد شرط ولا وجه الى تصحيحه باعمال النية المتأخرة في الماضي بطريق الاخلاق باول
النهار لان العزم اثره في المستقبل من حيث تحقيقه واجاده دون تصحيح الماضي لانه خرج عن
يده ولم يبق قادر او لا وجه لاعتباره في الاكثر واقامته مقام الكل لانه امر برده الحقيقة لانه
مأمور بالكل ولم يوجد فآثره موجودا في الكل بالاجماع في البعض خلاف الحقيقة الا ترى انه لا
يكفى بالامساك في الاكثر ولا يقام مقام الكل فكذا في اعتبار النية التي بها يوجد معنى الصوم واذا
فسد اوله بعدم العزيمة وانه غير متجزى فسد الباقي ضرورة عدم التجزى* ولا يقال لما صح
الباقي بوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزى ايضا* لا نقول ترجيح الفساد في باب
العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن العهدة بيقين* فهذا معنى قوله ووجب

لما وجب التعيين
شرطا بالاجماع
وجب من اوله لان
اول اجزائه فعل
مفتقر الى العزيمة فاذا
ترأخى بطل فاذا
اعترضت العزيمة
من بعد لم يؤثر في
الماضى بوجه لان
اخلاص العبد فيما قد
عمله لا يتحقق وانما
هو لما لم يعمل به
فاذا فسد ذلك الجزء
فسد الباقي لانه لا
يتجزى ووجب
ترجيح جانب الفساد
احتياطاً

ترجح الفساد احتياطا * ولا يلزم عليه النفل فانه يجوز بنية من النهار بالاجاع لانه غير مقدر شرعا فيمكن ان يجعل صائما من حين نوى لما ينسبه قوله (وهذا بخلاف التقديم) اى تأخير النية عن اول الامساكات بخلاف تقديمها عليه حيث جاز التقديم مع ان النية لم تقتزن باوله ايضا ولم يحز التأخير * والفرق ان التقديم واقع على جلة الامساك يعنى انه قد عزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب فصحت النية بوضعها من حيث كونها عزم ما في المستقبل ولم يعترض عليه اى على ما قدم من النية ما يبطله لانه لم يوجد ما يضاذه من ترك العزيمة والافطار بعد الصبح * والاكل والشرب والمواقعة في الليل لا ينافي العزيمة المتقدمة بالاجاع لان من شرط المناقة اتحاد المحل والليل ليس بمحل للصوم اصلا فلا كل وما يشبهه لا ينافي عزمه فاذا لم يبطل يحكم ببقائها الى حين الشروع وتعذر اعتبارها مقترنة بحالة الشروع ولهذا اعم الجواز انواع الصيامات من القضاء وغيره فاما التأخير فلا يتصور تقديمه اصلا فلا يمكن الحكم به لان الشئ انما يقدر حكما اذا تصور حقيقة * وهذا كالتنية في اول الصلوة جعلت باقية حكما الى اخر الصلوة اما النية الموجودة في خلال الصلوة فلا يحكم باقترانها باول الصلوة لتعذر كذا هنا * ثم استوضح الشيخ ما ذكر من الفرق بمسئلتين فقال الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا تصح ولو جاز الحكم باقتران هذه النية باول الامساك كما جاز في المتقدمة لما اختلف الحكم بين اول النهار واخره كما لم يختلف الحكم هناك بين اول الليل واخره * والا ترى ان في الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين اى بين تقديم النية وتأخيرها حيث جاز التقديم ولم يحز التأخير بالاجاع فكذلك ههنا لانه اقوى من سائر الصيامات فان الافطار فيه يوجب الكفارة دون غيره * وعندنا اذا صام في رمضان بنية قبل انتصاف النهار يحزبه واختلف في ذلك طريق اصحابنا ففهم من سوى بينه وبين النفل في الجواز ومنهم من سوى بين تقديم النية وتأخيرها وهذا هو المذكور في الكتاب فنكلم عليه فنقول لما كانت النية شرطا ينبغي ان يكون شرطا على وجه لا يؤدي الى فوات المشروط ولهذا لم يشترط مقارنتها بجميع اجزاء العبادة في جميع العبادات ولا بالجزء الاول في باب الصوم لامتناع تحصيلها وتعذر تحصيلها على وجه يفوت في الاعمال الاغلب فلم يكن بد من تجوز التقديم ليحصل التكليف بقدر الواسع والتأخير يساوى التقديم في هذا المعنى لاننا لو لم نجوز التأخير يؤدي الى التفويت لان الانسان قد ينشئ النية من الليل وهو امر غالب وقد يشتهه عليه رأس الشهر وهو ايضا امر معتاد وقد تنظر المرأة عن الحيض ولا تشعر الا بعد انفجار الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم بذلك الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد يسلم في الليل ولا يعلم بوجود الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بينهما في الحاجة وجب الحاق التأخير بالتقديم لثلا يؤدي الى فوات الصوم (فان قيل) لا مساواة بين الحاجتين لان الحاجة الى جواز التقديم عامة في حق جميع المكلفين والى جواز التأخير خاصة في حق البعض ثابتة في بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على ما عليه احوال الدهماء لا على ما يتبلى به الاشخاص الجزئية على ما عرف ولهذا لم يجعل ما بعد الزوال محلا للنية وان كان يتصور بقاء الحايض النائمة والصبي المحتلم الى ما بعد الزوال ولم يعتبر الحاجة الخاصة فكذا فيما نحن فيه * على

وهذا بخلاف التقديم لان التقديم واقع على جلة الامساك ولم يعترض عليه ما يبطله فبقى فاما المعترض فلا يحتمل التقدم الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح والا ترى ان في الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين

ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في حق من ثبت في حقه الحاجة لا في حق الكل لان ما ثبت الحاجة عامة سقط فيه اعتبار الحاجة ووجب اجزاء الحكم فيه على الاطلاق وما ثبت الحاجة خاصة اقتصر على موضعها لكونها عارضة وفي اعتبارها تغليب العارض على الاصل ولهذا لم يبق للحاجة عبرة في الاجارة ونحوها وان شرعت لدفع الخوائج لكونها عامة واعتبرت في جواز التيمم حتى اقتصر على من تحققت الحاجة في حقه لكونها خاصة اذا الاصل وجود الماء وكون العوز والعدم فيه عارضا قلنا * انا انما سوينابين الاصل والفرع باعتبار اصل الحاجة لا باعتبار قدرها فنطلب المساواة في اصل الحاجة لا في قدرها وقد وجدت كما بينا فيفسد التفرقة بينهما بالدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم اذا الخاصة منهما في موضعها كالعامية في مواضعها والحاجة الى تجويز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من الصوم في وقت معين فاخص القول بالجواز فيه * وما ذكر ان بناء الاحكام على ما هم وغلب دون ماشد ونذر كلام في غير موضعه لان ذلك على ما ذكر فيما كان من الخاص في حيز النذرة فاما ما كان في نفسه في حد الكثرة فله العبرة وان كان غيره اكثر كعدم الماء اعتبر في حق جواز التيمم شرعا وان كان الوجود هو الغالب لدخول العدم في نفسه في حد الكثرة وخروجه عن حد النذرة وههنا الاعذار في حد الكثرة لكثرة جهاتها اذ من ضرورة كثرة الجهات كثرتها على ان الجهة لو لم تكن الاجتهاد النسيان لدخلت في حد الكثرة لاستيلائه على طبع كل فرد من افراد الجنس فكيف وقد كثرت الجهات على ما سبق * وقولهم ما ثبت باعتبار الحاجة القاصرة لم يعد موضعها قد افجوز وافي موضع الحاجة وخالقونا فيا وراء ذلك لتبين لكم العذر فيا وراء محل الحاجة * على ان وجود النية من النهار في حق من لا عذر له من نسيان او جهل غير متصور من حيث العادة بل يوجد منه النية او ما يقوم مقامها في الليل باكل زيادة من الطعام على المعتاد او شرب زيادة شربه وان تصور ووجد فهو في غاية النذرة فيلحق بالعدم * او نقول اذا تحقق فقد صار عاجزا عند انفجار الصبح عن تقديم النية فصار كالمعذورين * واذا حققت معنى المسئلة فاصغ لشرح ما في الكتاب * فقله الحاجة الى النية لان بصير الامساك قرينة معناه النية محتاج اليها لغيرها لالذاتها فلا يجوز اثباتها على وجه يؤدي الى تفويت ذلك الغير * وهذا الامساك واحد الى الكف الى اخر النهار ركن واحد تمتد بخلاف الصلوة فانها اركان غير متجزئ صحة وفسادا حتى لو فسد جزء منه فسد الكل ولو حكم بصحة جزء بعد ما تم بحكم بصحة الكل * وحاصل المعنى ان الصوم وان كان متركبا من جنس الامساك الدائم من اول اليوم الى اخره ولكن جعل جنس الامساك كله في حق كونه صوما كشيء لا ينجز لان الاشياء المتعددة اذا دخلت تحت خطاب واحد صارت كشيء واحد كما في قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * لما دخل جمع البدن تحت الخطاب صار كشيء واحد حتى جاز نقل البلية من موضع الى موضع ولا يجوز ذلك في الوضوء لعدم هذا المعنى فكذلك ههنا لما دخلت الامساكات المتعددة في قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * صارت كشيء واحد فلا ينجز أصحمة وفسادا * والثبات على

وقلنا نحن ان الحاجة الى النية لان بصير الامساك قرينة وهذا الامساك واحد غير متجزئ صحة وفسادا والثبات على العزيمة حال الاداء ساقط بالاجماع للعجز وحال الابتداء ساقط ايضا للعجز وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء في الصلوة وحال البقاء نظير حال الابتداء في صلوة

ثم العجز اطلق التقديم
مع الفصل عن ركن
العبادة وجعل
موجودا تقديرا
فصار له فضل
الاستيعاب ونقصان
حقيقة الوجود عند
الاداء على حد
الاخلاص والعجز
الداعي الى التأخير
موجود في الجملة في
حق من يقيم بعد
الصبح او يفتق عن
اغماؤه وفي يوم الشك
ضرورة لازمة لان
تقديم النية من الليل
عن صوم الفرض
حرام ونية النفل
عندك لغو فقد جأت
الضرورة فلان ثبت
بها التأخير مع الوصل
بالركن اولى ولهذا
رجحنا في الوجود
عند الفعل وهو حد
حقيقة الاصل
ونقصان القصور
عن الجملة بقليل
يحتمل العفو فاستويا
في طريق الرخصة بل
هو ارجح وهذا
الوجه يوجب
الكفارة بالقطر فيه

العزيمة حال اداء هذه العبادة بان يداوم على العزم الى حالة الانتهاء ساقط عن المكلف بالاجماع
كافي سائر العبادات لان اعتبار النية على هذا الوجه يوقعه في الحرج بوجه لا يكون في الوسع
وهذا معنى قوله للعجز * ولهذا لو انغى عليه او يخطر بباله الصوم بعدما وجد العزم يتأدى
صومه * ولهذا يشترط في سائر العبادات قران النية باولها لاستدامة النية من اولها الى
اخرها * وحال الشروع في الاداء اى الثبات على العزيمة في حالة الشروع في هذه العبادة ساقط
عنه بالاجماع ايضا فانه لو نوى في اول الليل لا يشترط ان يستديم تلك النية الى حالة الشروع *
وحاصله انه لا يشترط اقتران العزيمة باول حال الاداء ايضا للعجز وهو ان وقت الشروع يشبه
لا يعرف الا بالبحر ومعرفة ساعات الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة في حق عامة الخلق
الذين ثبت امور الشرايع على عاداتهم ولم يحرم النوم فيه شرعا ايضا بل لمن قام بالليل
وبعد ما كان متيقظا يشبه اول الفجر بالليل فسقط اشتراط اقتران النية باوله * وصار حال
الابتداء في الصوم من حيث انه يخرج في قران النية بها نظير حال البقاء في الصلوة من حيث انه
يخرج فيها على الثبات على العزيمة * وحال البقاء في الصوم من حيث انه يمكن قران النية بها
من غير حرج نظير حال الابتداء في الصلوة في هذا المعنى ايضا فصار الحاصل ان اقتران النية
بابتداء الصوم متعذر والثبات على العزيمة حال بقاءه كذلك وقران اصل النية به حال البقاء غير
متعذر كافي ابتداء الصلوة * والغرض من ايراد هذا الكلام هو الاشارة الى ان النية المتصلة
به في حالة البقاء اولى بالاعتبار من المتقدمة عليها لكونها متصلة بركن العبادة كالنية المتصلة بابتداء
الصلوة اولى باعتبار من المتقدمة عليها لهذا المعنى * ثم هذا العجز وهو تعذر قران النية
بابتدائه * اطلق التقديم اى اجازته مع فصل النية عن ركن العبادة وهو الامساك لانه اذا نوى
في اول الليل ثم لم يخطر بباله الصوم الى الغروب جاز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال
الشروع ولا حال البقاء حقيقة * وجعل اى العزم المتقدم المدوم حقيقة موجودا تقديرا *
فصار له اى لما قدم من النية فضل استيعاب اى هو مستوعب لجميع الامساكات تقديره لانه نوى
الامساك من الصبح الى الغروب * ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء اى انه ليس بموجود
حقيقة حالة الاداء * على حد الاخلاص اى على حقيقة * وكلمة على متعلقة بالاداء
لا بالوجود والاداء على حد الاخلاص ان تكون النية مقترنة بالاداء ليمتاز العبادة عن العادة
وقد غدمت هنا حقيقة وان وجدت تقديرا * والعجز الداعي الى التأخير موجود في
الجملة يعنى به ان العجز الذى ذكرنا كما هو دواع الى جواز التقديم ومرخص له فكذلك
هو دواع الى جواز التأخير في حق بعض المكلفين كافي حق المقيم بعد الصبح وامثاله *
وخلاصة المعنى ان الضرورة لم تدفع بتجوز التقديم في الجنس لان فيهم اصحاب هذه الاعذار
وانما يندفع بالكفاية بتجوز النية من النهار * وفي يوم الشك ضرورة لازمة اى في حق الكل
لان تقديم النية عن صوم الفرض اى فرض الوقت حرام ولو نوى ليلة الشك اداء صوم فرض
رمضان غدا وبان اليوم من رمضان لم يصح صومه عند الشافعى وكذا لا يجوز نية النفل

فثبت ان الضرورة فيه لازمة لا يرتفع الا بتأخير النية فلان ثبت بهذه الضرورة جواز التأخير مع انه متصل بالركن وهو الامساك اولى * وهذا الكلام متصل بقوله ثم هذا العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة يعني لما جاز الصوم بنية متقدمة مع فصلها عن ركن العبادة والاشتغال باعمال اخرى منافية للصوم من الاكل والشرب والوقاع للضرورة وهي موجودة في النية المتأخرة فلان يجوز بهامع وصلها بالركن كان اولى (فان قيل) هذا انما يستقيم ان لو امكن اعتبار التأخرة تقديرًا كالمتقدمة والامر بخلافه لان النية متى تقدمت وصحت بموضوعها عزما في المستقبل بقيت كذلك واقترنت بكل جزء لان نيته انتظمت اجزاء الوقت ولو نوى صوم البعض لم يصح فمتى تأخرت صارت كما نوى صوم بعض اليوم اذهى لا تعمل في الماضي بوجه ما (قلنا) لا حاجة الى القول ببقائه حكما لانه قام دليل سقوط الامتداد حقيقة فلتن ساغ لاحد ان يحكم بالاقتران بكل جزء منه حكما مع انعدامه حقيقة جاز لا خيرا ايضا ان يجعل الاقتران بجزء منه حقيقة كالاقتران بالكل لانه من حيث انصافه بكونه صوما مجلة الامساكات في اليوم شيء واحد فكان الاقتران منه بجزء منه حقيقة اقترانا بالكل حكما كذا في اشارات الاسرار ثم شرع الشيخ في بيان المساواة بينهما فقال * ولهذا اي ولما اخر من النية رجحان على النية المتقدمة في الوجود عند الفعل اي من حيث انها موجودة عند الفعل حقيقة بخلاف المتقدمة * وهو اي الوجود عند الفعل * حد حقيقة الاصل الاصل ان تكون النية مقترنة بالعمل فاذا اقترنت به حقيقة كان هذا حقيقة الاصل والاقتران به تقديرًا ليس من حقيقته فكان حد حقيقة الاصل ان يكون الاقتران حقيقة لا تقديرًا وحاصل المعنى ان الاصل في العبادات ان تكون النية مقترنة بها وهو موجود ههنا في التأخرة دون المتقدمة * ونقصان القصور اي وله نقصان من حيث انه قاصر عن الجملة لانه لم يوجد في اوله ولكن ما قصر عنه العدم قليل بالنسبة الى ما وجد فيه العزيمة * يحتمل العفو لان القليل محل العفو كالتجاسة القليلة والانكشاف القليل في حق الصلوة وابتلاع ما دون الحصص بما بين الاسنان في حق الصوم وغير ذلك فاستويا من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال في المتقدمة الاستيعاب والنقصان فيها عدمها عند الفعل والكمال في التأخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الجملة حقيقة * فكانا مستويين في طريق الرخصة اي في جواز الترخص بهابل هذا رجع اي التأخير اولى بالتخص به لان الاستيعاب فيه موجود تقديرًا ايضا لاننا نقول اقنا النية في الاكثر مقام الكل كما ان الاستيعاب في التقدم ثابت تقديرًا لا تحقيفا فصار جهة النقصان في التأخرة معارضة لجهة الكمال في المتقدمة فسلم جهة الكمال وهي الوجود عند الفعل للمتأخرة عن التعارض فصار التأخير ارجح (فان قيل) يلزم على هذا ان تكون النية من النهار افضل عندكم وليس كذلك اذ النية افضل من الليل بالاجماع (قلنا) انما كانت النية من الليل افضل لان فيها المسارعة الى الاداء والتأهب له او الاخذ بالاحتياط لا كمال في الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى من السعي بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق

كامل الصلوة نفسها به وكذلك المبادرة الى سائر الصلوات كذا في الاسرار قوله (ولما صحح الاقتصار) الى قوله بعد الزوال جواب عن قوله الاترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح اى لما صحح اقتصار النية على بعض الامساك وجب ان يكون لذلك البعض حكم الكل من وجه حتى يكون قران النية به كقرانها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر اذله حكم الكل في كثير من المواضع بخلاف الربع والثالث فانه وان كان لهما حكم الكل في بعض مواضع الاحتياط الا ان ذلك على خلاف الدليل لانه لو اعطى للربع حكم الكل لكانت الثلاثة الارباع التي تقابلها بذلك اولى فاما ما زاد على النصف فغلب على ما يقابله وقرب الى الكل فكان الحكم بكنيته على وفاق الدليل * خلفا عن الكل من كل وجه وهو الامساك من اول النهار الى اخره وهذا كالمثل من وجهه وهو القيمة جعل خلفا عن المثل من كل وجه اذا انقطع المثل في ضمان العدوان * وهو ان يشترط الوجود في الاكثر الضمير راجع الى المصير الى ماله حكم الكل ان يشترط وجود النية في الاكثر لان الاقل الذي لم يصادفه النية في مقابلة الاكثر الذي صادفته في حكم العدم * ولا ضرورة في ترك هذا الكل الثابت تقديرا يعنى انما وجب ترك اعتبار الكل الحقيقي للضرورة التي ذكرناها ولا ضرورة في ترك هذا الكل التقديرى واعتبار مادونه فلهذا لم نجوز الصوم بالنية بعد الزوال * ولا يقال قد يتحقق الضرورة ايضا في حق الذي اقام ووافق بعد الزوال والذي بلغ او اسلم في الليل ولم يعلم بالبلوغ او وجوب الصوم الا بعد الزوال * لاننا انما اعتبرنا الضرورة في ترك اعتبار الكل لوجود خلفه وهو الاكثر وهما قد فات الاكثر وبفواته فات الصوم لان الاقل الذي صادفته النية في مقابلة الاكثر الذي لم تصادفه النية في حكم العدم فكان وجود الضرورة ههنا كوجودها بعد الغروب فلا يعبأ بما قوله (ورجحنا الكثير على القليل) جواب عن قوله ووجب ترجيح الفساد احتياطا وذلك لان الكثير باعتبار ذاته راجح على القليل فالكثرة وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان هذا الوصف يثبت لشيء باعتبار ازدياد في اجزاء ذاته فكانت الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانهما من الاوصاف المحضة التي لاتعلق لهما بالوجود فانهما يطرآن بعد الوجود فكان الترجيح بالكثرة راجعا الى الذات وبالصحة والفساد راجعا الى الحال فكان الاول اولى لان الذات اصل والحال تبع * وعبارة الشيخ في شرح التقويم ولما وجدت النية في الاكثر فقد وجد بعض العبادة وعدم البعض فالشافعي رجع جانب العدم على جانب الوجود احتياطا لامر العبادة ونحن رجعنا للموجود على المعدم باعتبار الكثرة وهو اولى لانه ترجيح بمعنى راجع الى الذات وما فعله الشافعي رحمه الله راجع الى العدم وهو ليس بشيء فلا يصلح مرجحا قوله (ولان صيانة الوقت) يجوز ان يكون عطفا على الدليل المتقدم من حيث المعنى * ويجوز ان يكون عطفا على قوله لانه في الوجود راجح يعنى ورجحنا الكثير الموجود فيه النية على القليل الذي لم يوجد النية فيه لان الكثير في الوجود اى في وجوده وذاته راجح ولان صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا على العبادة واجب لانه تعالى فرض عليهم الاداء في هذا الوقت وبفواته يفوت

وروى ذلك عنهما
ولما صحح الاقتصار
على البعض للضرورة
وجب المصير الى ماله
حكم الكل من وجه
خلفا عن الكل من كل
وجه وهو ان يشترط
الوجود في الاكثر
لان الاقل في مقابله
في حكم العدم ولا
ضرورة في ترك هذا
الكل تقديرا فلم نجوز
بعد الزوال ورجحنا
الكثير على القليل
لانه في الوجود راجح
وبطل الترجيح على
ما قلنا بصفة العبادة
لانه حال بعد الوجود
والكثرة والقلة من
باب الوجود
والوجود قبل الحال
فوجب الترجيح به
على ما يأتى بيانه في باب
الترجيح ان شاء الله
ولان صيانة الوقت
الذي لا درك له اصلا
على العبادة واجب
وهو معنى قول
مشايخنا

الاداء الى خلف في حق فضيلة الوقت فوجب صيانه احترازاً عن القوات واليه اشار النبي عليه السلام بقوله * من فاته صوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر * ولا وجه الى الصيانة في حق اصحاب الاعذار المذكورين لا يجوز هذا الصوم بالنية الموجودة قبل اتصاف النهار فوجب القول به اذا تجوز مع خلل تمكن فيه اقرب الى قضاء حق العبادة من التفويت (فان قيل) لا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لقوت الفضيلة كن عليه الفجر لو خاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب وكذا لا يجوز التيمم في الجمعة وسائر الصلوات عند خوف فوت الجمعة والجماعة وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت لان الفائت هو الفضيلة وجاز في صلوة العيد والجنائز لان الفائت اصل العبادة وههنا الفائت الفضيلة فلا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لقواتها (قلنا) نحن لا نقول باسقاط الشرط وتغييره لاستدراك الفضيلة ولكن نقول ينبغي ان تكون النية مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوت هذه الفضيلة لحاجة الناس الى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوت اصل الصوم اذا الحاجة تدفع ما يمكن * وانما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة والجماعة والوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضائل الا بقوت نية اخرى وهي اداء الصلوة بالوضوء لانه افضل من ادائها بالتيمم فلا يجوز استدراك فضيلة تفويت فضيلة اخرى * وكذا لا يسقط الترتيب لقوت الجمعة لان الوقت وقت الفائت بشهادة الرسول عليه السلام وانما وقت الجمعة بعد قضائها فلا يجوز اذا واه قبل الوقت * وفي قوله لا أدرك له اصلاً إشارة الى الجواب عن صوم القضاء ونحوه حيث لا يجوز نية من النهار لاننا تجاوزناه في رمضان على خلاف الاصل لصيانة فضيلة الوقت الذي لا يدرك بالقوات اصلاً على ما نطق به النص ولا حاجة في القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء فبقى على الاصل قوله (ان اداء العبادة في وقتها مع النقضان اولى) اي من القضاء لانه اقرب الى صيانة حق العبادة من التفويت كاداء العصر وقت الاحرار اولى من قضائها بعد الغروب قوله (فصار هذا الترجيح متعارضاً) اي صار ترجيح الكثير على القليل لمصلحة التأخير متعارضاً لان ما يوجب ترجيحه معنيان * احدهما اقتران النية بركن العمل وهذا يقتضي ان يكون التأخير اولى من التقديم وان تجب الكفارة اذا افطر * والثاني صيانة الوقت وهذا يوجب ان يكون التأخير دون التقديم وان لا يجب الكفارة بالفطر لتمكن خلل فيه وهذه الكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضاً * وقيل معناه ان ترجيحنا الكثير في صورة التأخير يكون العبادة مؤداة في الوقت بعارضه ترجيح الشافعي وهو ان الجزء الاول من النهار عرى عن النية فيحكم بالفساد احتياطاً لان كل واحد من الترجحين راجع الى حال العبادة بخلاف الترجيح الاول لانه راجع الى الذات فلم يعارضه ترجيح الشافعي هو راجع الى الحال ولهذا دل على وجوب الكفارة اذا افطر بخلاف الترجيح الثاني لانه ضعف بالمعارض فصار له شبهة عدم وجود الصوم فلا يجب الكفارة قوله (ويروى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله) ذكر في البسوط اذا أصبح غير ناو لا صوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله انه يلزمه الكفارة لان شروعه في الصوم قد صح

ان اداء العبادة في وقتها مع النقضان اولى فصار هذا الترجيح متعارضاً وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه ويروى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله

فإنه كامل جنائته بالفطر كما لو كان نوى بالليل * وجه قول أبي حنيفة ومحمد رحمه الله أن ظاهر قوله عليه السلام * لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل * بنى كونه صائماً بهذه النية والحديث وإن ترك العمل بظاهره يبقى شبهة في درء ما يندرج بالشبهات كن وطىء جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يلزمه الحد لظاهر قوله عليه السلام * أنت ومالك لأبيك * وما ذكرهنا موافق للمنظومة * وذكر الشيخ أبو المعين رحمه الله في طريقته لافرق في وجوب الكفارة بين ما إذا نوى من الليل وبين ما إذا نوى من النهار في ظاهر الرواية وفي النوادر قال لا يلزمه الكفارة فيما إذا نوى من النهار والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية (فان قيل) لا نظير لما اخترتم من جواز تأخير النية في الشرع فلا يجوز العمل به فاما لجواز التقديم فظاهر أجرة كتقديم نية الصلوة عليها وتقديم نية الزكاة على الأداء وغيرهما (قلنا) نحن ما جعلنا النية المتأخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساكات موقوفة على النية فبعد وجودها ينقلب صوماً شرعياً وتوقف الامر على ما يوجد بعده وجود في الحسابات والشرعيات فان الرمي حكمه موقوف على الاصابة وتصرفات الفضولي موقوفة على الاجازة والتعليقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المؤدى يوم الجمعة حكمه موقوف على وجود السعي الى الجمعة وعدمه وكذا الوقتية المؤداة مع تذكرك الفاشئة حكمها موقوف عند أبي حنيفة على ما عرف فكان توقف الامساكات على وجود النية في الأكثر طريقاً مسلوكاً قوله (ولم نقل بالاستناد) جواب عما قاله الشافعي ان النية المعارضة لا تؤثر في الماضي بوجه فقال انما يلزم هذا على من قال بصحة هذا الصوم بطريق الاستناد كما اختاره بعض مشايخنا اعتباراً بحكم البيع بشرط الخيار فانه يثبت بطريق الاستناد ولكن هذا لا يصح لان الاستناد يظهر اثره في الوجود لا في المعدوم فانه لو كان الخيار للمشتري وحدثت زيادة في مدة الخيار في يد البائع وهلك ثم اجيز البيع حتى استند حكمه الى اول المدة لا يظهر اثر الاستناد في ذلك الهالك حتى لا يسقط بمقابلته شيء من الثمن وههنا ما تقدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحته بطريق استناد النية اليه وهو معنى ما قال الشافعي رحمه الله النية المعارضة لا تؤثر في الماضي بل الصحيح ما ذهبنا اليه من اقامة الاكثر مقام الكل ولا يرد عليه ما قال الشافعي قوله (ولا يفسد الجزء الاول) رد لقوله اول اجزاء الفعل مفتقر الى العزيمة فيفسد بعدم العزيمة ومن فساد يلزم فساد الباقي فقال نحن لا نقول بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق صحته وذلك بان يجعل الامساك في اول النهار موقوفة على وجود النية الى وقت يمكن صون العبادة عن الفوات فان حصلت النية في ذلك الوقت كان كحصولها في الجميع ويتبين ان الفعل في اول الوقت كان عبادة قبل ان يات الامساكات في كونها صوماً شيئاً واحداً لا يجزى فاقران النية بجزء منها كان اقتراناً بجميعها ضرورة عدم التجزئ * وان لم يتصل النية بشيء من اجزاء الامساك حتى مضى الوقت الذي امكن الاستدراك تبين انه لم يكن صوماً * فظهر بما ذكرنا ان كل جزء من اجزاء العبادة مقترن بالنية تقديرها كما في النية المتقدمة وان القول بفساد الجزء الاول فاسد لا تنفاد دليل الفساد وهو انعدام النية قوله (والامساك في اول النهار قربة) الى آخره يجوز ان يكون

ولم نقل بالاستناد
ولا بفساد الجزء
الاول مع احتمال
طريق الصحة
والامساك في اول
النهار قربة مع
قصور معنى الطاعة
فيه لانه لا مشقة في
الامساك في اول
النهار فصار اثبات
العزيمة فيه تقديراً
لا لتحقيقاً وفاء لحقه
وتوفير الحظ

بيان احتمال طريق الصحة ويجوز ان يكون ابتداء كلامه وبانه ان المعتاد في الاكل هو الغداء
 والعشاء فاما وراءهما فن السرف والشراهة ولهذا وعد الله تعالى في الاخرة الغدا والعشاء فقال
 ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا والصوم عبادة فيكون تركا للمعتاد ليحصل معنى المشقة لانها
 مشروعة على خلاف هوى النفس وليس فيه ترك العشاء بل تأخيرها الى الغروب فكان معناه تأخير
 العشاء وترك الغداء المعتاد وهو عند الضحوة واما ما قبل ذلك من الترك فخارج على العادة ولا
 مشقة فيما يخرج مخرج العادة فكان ابتداء الركن من الضحوة من حيث المعنى الا ان الامساك فيها لا
 يصلح للركنية الا بما تقدم عليه من الامساك المعتاد فكان هو واجب التحصيل ضرورة صيرورة هذا
 الامساك ركنا فكان هذا اصلا وما تقدم عليه تعالىه ومعنى النية القصد الى ترك الغداء لله تعالى فاذا
 نوى في هذا الوقت فقد تحقق معنى النية وكانت مقترنة حقيقة باول العبادة معنى وهو اصل فيستتبع
 تبعه كما ثبت فيه كالام يستتبع ولدها في الاسلام والعناق والرق والاستيلاد والتدبير وكالامير
 والمولى يستتبع العسكر والعبد في نية الاقامة فيثبت النية فيما تقدم تقديره وان لم يثبت تحقيقا
 وكان اثبات النية فيه تقديرا لا تحقيقا وفاء لحقه وتوفيرا لحظه واذا وجدت النية المناسبة له
 لا يجب الحكم بنفساده والله اعلم * ثم هذا الحكم وهو جواز الصوم بنية من النهار ثابت
 في حق الصحيح المقيم بلا خلاف بين اصحابنا فاما المريض او المسافر فكما الصحيح المقيم عندنا وعند
 زفر لا يجوز لهما الصوم الابنية من الليل كذا في المبسوط * وذكر في فتاوى القاضي الامام
 فخر الدين وغيره مريض او مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع
 الفجر قال ابو يوسف يجزيهما وبه اخذ الحسن رحمه الله فهذا يشير الى ان عندنا بنية خفيفة ومحمد
 رحمه الله لا يجزيهما * وجه عدم الجواز ان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين
 عليهما الابنية من الليل كالتكليف * ووجه الجواز ان الوجوب ثابت في حقهما كما في حق
 الصحيح المقيم الا ان لهما الترخص بالفطر فاذا لم يترخصا صححت منهما النية قبل انتصاف النهار
 كما يصح من المقيم كالنفل قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان وقت الصوم معيار قلنا
 النفل مقدر بكل اليوم لان الوقت لما كان معيارا لهذه العبادة فلا بد من ان يعتلى المعيار ليوجد
 ولا بد من ان يكون الصائم اهلا للصوم من اوله الى آخره ليتحقق منه الصوم الشرعي *
 فيفسد بوجود المنافي في اوله من كفر او حيض او نحوهما حتى اذا اسلم الكافر او طهرت
 الحائض بعض الفجر واراد ان يتنفل بصوم ذلك اليوم ليس له ذلك وكذا لا يتأدى بالنية بعد
 انتصاف النهار * وقال الشافعي رحمه الله انه ليس بمقدر شرعا بل يصير صائما من حين نوى
 لان النبي عليه السلام قال *اني اذا لصائم* وهي كلمة تنبئ عن الاخبار للحال * ولان مبنى
 التطوع على النشاط فيتأدى بقدر ما يؤديه الا ترى ان صلوة النفل تجوز قاعدا وزا كبا
 مع القدرة على القيام والنزول وكذا الصدقة النافلة ليست بمقدرة وان كانت الواجبة مقدرة
 ولهذا يجوز عنده بنية بعد الزوال في قول وكذا مع المنافي في اوله كالكفر والحيض في قول
 ولكن بشرط عدم الاكل في اول النهار لان ركنه امساك يخالف هوى النفس ولا يحصل

وعلى هذا الاصل
 قلنا ان صوم النفل
 مقدر بكل اليوم حتى
 فسد بوجود المنافي
 في اوله ولم يتأد الا
 من اوله ولم يتأد بالنية
 في الاخر لان الصلوة
 عرف قرينة بمعياره
 ولم يعرف بمعياره الا
 يوم كامل فلم يجز
 شرع العبادة واما
 الامساك في اول يوم
 النحر فلم يشرع صوما
 ولكن ليكون ابتداء
 تناول من القرائين
 كراهية للاضياف ان
 يتناولوا من غير طعام
 الضيافة قبل طعامها

ذلك مع الاكل في اول النهار بخلاف عدم النية او الاهلية فانه لا يجعل الامساك موافقا للعادة على ان الاكل في اول النهار لا يمنع عن صحة الصوم في باقيه عند بعضهم ايضا منهم ابو زيد القاساني وقد يوجد في الشرع امساك بعض اليوم قرابة كما في يوم الاضحية فيجوز ان يكون قرابة في غيره من الايام ايضا * ولنا ما ذكرنا ان الصوم لا يعرف قرابة الا بمعيار شرعي ولم يعرف معياره في الشرع الا يوم كامل فالذي يخترعه العبد من قبل نفسه لا يصلح معيارا له اذ لا مدخل للرأى في معرفة المقادير الشرعية واذا كان كذلك لا يتأدى بالنية بعد الزوال كالفرض لفوات اكثر الركن بلانية والدليل عليه ان من نذر ان يصوم بعد الزوال في يوم لم يأكل فيه لم يصح بالاجماع ولو كان الامساك في بعض اليوم صوما لصح كالنذر بالصدقة وان قلت لان النذر ان يجاب المشروع وحقيقة المعنى فيه ان النفل تبع للفرض فيكون مقدرا بتقديره في الجملة كنافلة الصلوة مقدرة بركعتين لانه ادنى مقادير الفرض ويجوز قاعدا او راكبا لان الفرض يجوز بتلك الهيئة عند العذر وكذا الصدقة بالقليل قد تنقح عن الفرض حتى لو وجبت عليه زكوة فأدبى دانتا سقط عنه الواجب بقدره في احكام الدنيا والاخرة وههنا الامساك في بعض اليوم قصدا لا يقع عن الفرض بحال فلا يجوز ان يقدر النفل به * ولا تمسك له في الحديث فان قوله عليه السلام * اني اذا لصائم * اخبار عن حالة العزم فقير بلسانه بما خطر بقلبه وكان فيه بيان جواز العزم دون تغيير المعيار الشرعي وكان قوله لصائم منصرفا الى الصوم المهود في الشرع ولا في ما ذكر من قوله مبنى التطوع على النشاط لانه لا اثر لنشاطه في التقدير اصلا فانه لو اراد ان يصلي ركعة او يكتفي بسجدة واحدة في كل ركعة او تقدم السجود على الركوع او اراد ان يصوم اول النهار دون اخره بان نوى ان يصوم الى العصر ليس له ذلك بالاجماع وانما اثر نشاطه في انه مخير في فعله فان شاء فعل المشروع المقدّر الشرعي فيثاب عليه وان شاء تركه من غير توجه عقاب عليه لا في تغيير التقدير الشرعي * واما الامساك في اول يوم النحر فليس بصوم ولهذا لم يشترط فيه النية وانما ندب اليه في حق اهل الامصار ليكون ابتداء التناول من ضيافة الله تعالى ولهذا لم يثبت هذا الحكم في حق اهل السواد لان لهم حق التضحية بعد طلوع الفجر وليس لاهل الامصار ان يضحوا الا بعد الصلوة قوله (ومن هذا الجنس) اي من جنس ماصار الوقت متعباله كشهري رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه اي وقت معين مثل ان يقول لله على ان اصوم رجب او يوم الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة * لما انقلب صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين والتبني * واجبا اي بالنذر * لم يبق نفلا لان الصوم المشروع في وقت لا يقبل وصفين متضادين اي متنافيين او متغايرين وهما كونهما نفلا وواجبا لان النفل لا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر اتى النفل ضرورة * فصار

ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف وتوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء ما عليه صح عما نوى لان التعيين حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبق النفل مشروعا فاما في ما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبق الوقت محتملا لحقه فلا اعتبر في احتمال ذلك العارض بالولم ينذر

واما الوقت الذى
جعل معيارا لاسبيا
فمثل الكفارات
الموقفة باوقات
غير متعينة وكقضاء
رمضان والنذر
المطلق والوقت فيها
معيار لاسبب ومن
حكمها انها من حيث
جعلت قريبة لانتستغنى
عن النية وذلك فى اكثر
الامساك ومن حيث
انها غير متعينة لا يتوقف
الامساك فيها الا
لصوم الوقت وهو
النفل فاما على الواجب
فلا لانه محتمل الوقت
وانما التوقف على
الموضوعات الاصلية
فاما على المحتمل فلا
فلماذا كانت النية من
اوله شرطا ليقع
الامساك من اوله من
العارض الذى يحتمله
الوقت فاما اذا توقف
على وجه فلا يحتمل
الانتقال الى غيره ومن
حكمه انه لا فوات له
مالم يكن الوقت متعينا

اى الصوم المشروع فى هذا الوقت * واحدا من هذا الوجه اى من حيث انه لم يحتمل
صفة النقلة وان بقى محتملا لصفة القضاء والكفارة * فاصيب بمطلق الاسم اى يقع
عن المنذور بالنية المطلقة * ومع الخطاء فى الوصف اى بنية النفل كصوم رمضان * لكنه
اذا صامه اى صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر صرح بما نوى
لان التعيين اى تعيين الناذر للوقت للصوم المنذور حصل بولايته فلا يعدوه * لحقه اى
لحق صاحب الشرع * فاعتبر اى هذا الوقت * فى احتمال ذلك العارض وهو ما يرجع
الى صاحب الشرع * بما لو لم ينذر اى بعدم النذر * او المعنى فاعتبر النذر او التعيين فى
حق ابطال احتمال الوقت ذلك العارض وهو القضاء والكفارة بما لو لم ينذر اى بالعدم *
يعنى كان الموجب الاصلى فى هذا اليوم هو النفل حق العبد وصوم القضاء والكفارة كان
محتمله فاذا نذر فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت
لصوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره فى ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذى ليس بحقه
من قبل نفسه وذلك لا يصح كنسلم وعليه سجدنا السهو يريد به قطع الصلوة لا يعمل ارادته
فيه لانه تبديل للمشروع فكذا هذا * واعلم ان اراد هذا القسم فى هذا النوع مشكل لان هذا
النوع فى بيان ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وفى هذا القسم الوقت معيار ولكنه
ليس بسبب اذا السبب فيه النذر على ما عرف فكان ارادته فى القسم الذى يليه اولى وانما اورده
فى هذا النوع لان شبهه بصوم رمضان اقوى من شبهه بصوم الكفارة لان الوقت فيه معيار
وشرط للاداء وفى القسم الثالث الوقت معيار لا غير فلهذا اورده ههنا قوله (واما
الوقت الذى جعل معيارا لاسبيا وهو القسم الثالث من اقسام الموقفة * فالشيخ ذكر هذا القسم
فى اقسام الموقفة وغيره من المشايخ ذكره فى المطلقة وذلك لانه شبهها بما جيعا فشبهه بالموقفة
انه تعلق بوقت مقدره وهو النهار لا بمطلق الوقت كالزكوة حتى لو اداء ليلا لم يعتبر بخلاف
الزكوة وشبهه بالمطلقة انه لم يتعلق بوقت متعين بفوت الاداء بفوته كاي فوات شهر رمضان
بل متى اداء يكون مؤديا لا قاضيا فاختار الشيخ جانب كونه موقتا واختار غيره جانب كونه
مطلقا * والوقت فيها اى فيما ذكرنا من الصيامات معيار ولهذا لا يتحقق قضاء صومين فى يوم
واحد واداء كفارتين بالصوم فى شهرين * لاسبب فان سبب الكفارات ما يضاف اليه من ظهار
او قتل او عيى ونحوها وسبب القضاء التقويت والقوات او ما هو سبب الاداء وسبب النذر
المطلق اى المنذور المطلق النذر * ومن حكمها اى من حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت
قريبة لانتستغنى عن النية وتكفى فى اكثر الامساك كما صوم رمضان والنذر المعين والنطوع ومن
حيث انها غير متعينة فى هذا الوقت بل هى من محتملاته لا يكون توقف الامساك فى هذه
الصيامات الا على صوم الوقت وهو النفل اذ هو الموضوع الاصلى فى غير رمضان * فاما
على الواجب فلا اى فاما التوقف على الواجب وهو القضاء والكفارات فلا يكون لان
الواجب محتمل الوقت وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية كما فى قوله رأيت اسدا

يتوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل المعلوم لاعلى رؤية انسان شجاع لان الاول موضع اللفظ
والثاني محتمله وهذا لان التوقف انما ثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا يدرك
اصلا والضرورة فيما هو الموضوع الاصلى للوقت لا فيما هو محتمله فاذا كان الوقت عينا
لفرض كرمضان كان الوقف عليه فنقد عليه وان كان غير رمضان فالاصل فيه النفل
فلا ينفذ على غيره فلماذا كانت النية شرطا من اوله ليقع الامساك من اوله من محتمل الوقت
فاذا نوى من الليل صوم القضاء بنقد الامساك من اول النهار لم يحتمل الوقت فيموزو اما اذا انعقد
الامساك لموضوع الوقت وهو الغل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت * وهذا في الحقيقة جواب
عن كلام الخصم فانه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التأخير ففرق
الشيخ بينهما بما ذكره ومن حكمه انه لا فوات له ذكر الشيخ في شرح التقويم ومن حكمه
انه لا يتضيق عليه وجوب الاداء وحكى عن ابي الحسن الكرخي ان عند ابي يوسف رحمه الله
يتضيق كالحج والصحيح ما ذكرنا والله اعلم قوله (واما النوع الرابع من الموقفة فهو المشكل)
اي الذي لا يعلم ان وقته متوسع ام متضيق * منه اى من الموقفة على تأويل المذكور * وهو حج
الاسلام اسناد الاشكال الى الحج مجاز اذا الاشكال في وقته لا في نفسه * وبيان الاشكال من
وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة تأدى باركان معلومة ولا يستغرق
الاداء جميع الوقت فن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة
واحدة الاداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم * والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض
العمر ووقته اشهر الحج وهي من السنة الاولى يتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار
اشهر الحج من السنين التي يأتي بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها
كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * والى الوجه الثاني اشار الشيخ في الكتاب وكذا في شرح
التقويم فقال وقت الحج وقت عين جعل ظر فالاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اجر الحج
عن هذا الوقت المعلوم له ظر فاف في هذه السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش
ادى وان مات تحقق الفوات فسميانه مشكلا وهكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح قوله
(واشهر الحج في كل عام) الى اخره يعني لا يدري اوقته متوسع في الحقيقة في حق كل من
وجب عليه ام متضيق فان عاش سنين كان اشهر الحج من كل عام صالحا لادائه بمنزلة
اخر الوقت في الصلوة وكان الوقت في حقه متوسعا وان لم يعيش كان اشهر الحج من العام
الاول متعينا لادائه وكان الوقت متضيقا كما بينا * ولا خلاف في الوصف الاول وهو ان كل
عام صالح لادائه حتى اذا اجر عن العام الاول واداه في عام اخر كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق
لكون ذلك عاما من عمره * فاما الوصف الثاني وهو تعيين اشهر الحج من العام الاول للاداء فهو
صحيح اى ثابت مع الوصف الاول عند ابي يوسف رحمه الله يعني اشهر الحج من العام الاول متعين
للاداء في الحال كوقت الصلوة للصلوة من غير نظر الى انه يعيش الى القابل ام لا فيأتي تأخير
عنه كافي للصلوة الا انه اذا اداه في العام الثاني كان مؤديا لا قاضيا بخلاف الصلوة قوله

واما النوع الرابع من
الموقفة فهو المشكل منه
وهو حج الاسلام
ومعنى قولنا انه مشكل
ان وقته العمر واشهر
الحج في كل عام صالح
لادائه ام اشهر الحج
من العام الاول وقت
متعين لادائه ولا
خلاف في الوصف
الاول حتى اذا اجر
عن العام الاول كان
مؤديا فاما الوصف
الثاني فهو صحيح عند
ابي يوسف في الحال
واشهر الحج في هذا
العام الذي لحقه
الخطاب به بمنزلة وقت
الصلوة فاذا ادرك العام
الثاني صار ذلك بمنزلة
العام الاول لا يصير
كذلك الا بشرط
الاداء وقال

وقال محمد رحمه الله موسعا يسع تأخيرهُ ﴿ ٢٤٩ ﴾ عن العام الاول وقال الكرخي وجاعة من مشايخنا

ان هذا يرجع الى
ان الامر المطلق عن
الوقت يوجب
الفورام لامثل
وجوب الزكاة
وصدقة الفطر
والعشر والنذر
بالصدقة المطلقة
فقال ابو يوسف على
الفور وقال محمد رحمه
الله على التراخي
فكذلك الحج فامتعين
الوقت فلا والذي
عليه عامة مشايخنا
ان الامر المطلق
لا يوجب الفور بلا
خلاف فاما مسألة
الحج فمسألة مبتدأة
فذهب محمد رحمه الله
في ذلك ان الحج فرض
العمر بلا خلاف الا انه
لا يتأدى في كل عام الا
في وقت خاص فيكون
وقته نوعا من انواع
اشهر الحج في عمره واليه
تعيينه كصوم القضاء
وقته الترددون اليالي
والي العبد تعيينه فلا
يتعين الذي يليه الا
بتعيينه بطريق الاداء
الآتري انه متى اداء

(بمثلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان) يعني من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يومه من
ايام اخر لا يتعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لو اخر عنه لا يأنم لان وقت القضاء جبيع
العمر فكذلك ههنا * وانما خص هذا الظير دون اول اجزاء الوقت في الصلوة مع انه مثله
لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما ان
وقت اداء الحج ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت
الصلوة لانه لم يتخلل من اجزائه ما يمنع جواز الاداء قوله (وانما يعرف) اى حقيقة الخلاف
في تعيين الاشهر من العام الاول للاداء بمعرفة كيفية وجوب الحج فقال ابو يوسف رحمه الله
وجوبه بطريق التضيق فيلزم منه تعيين الاشهر من العام الاول وقال محمد رحمه الله وجوبه
بطريق التوسع فيلزم منه جواز التأخير عن العام الاول وعدم تعيينه للاداء (فان قيل) لما ثبت
ان وقته متضيق عند ابى يوسف لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد زال
الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة (قلنا) انما حكم ابو يوسف بالتضيق على سبيل
الاحتياط حتى لا يؤدي الى تقويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكليّة الآتري
انه لو ادرك العام الثاني جاز ادائه فيه وانما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لا يحتمل
التضيق عنده الآتري انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان الاشهر من العام الاول متعينا
للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل بما قلناه قوله (مثل وجوب الزكاة) جمع الشيخ
بين ما وجب بايجاب الله تعالى وبين ما وجب بايجاب العبد فالزكاة وصدقة الفطر والعشر نظير
الاول والنذر بالصدقة المطلقة اى غير المقيدة بوقت نظير الثاني * فامتعين الوقت فلا ياما
ان يكون تعيين الوقت مختلفا فيه ابتداء فلا * يعنى مسألة الحج مبنية على ان في الامر المطلق
اول اوقات الامكان متعين للاداء عند ابى يوسف خلافا ل محمد لان الخلاف فيها ابتدئ
قوله (فاما مسألة الحج فمسألة مبتدأة) اى غير بناءة فعند ابى يوسف هو واجب على الفور
حتى يأنم بنفس التأخير رواه عنه بشر والمعلّى وهكذا ذكره ابن شجاع عن ابى حنيفة
رحمهم الله قال سئل عن له مال يحج به ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب
عنده على الفور وعند محمد رحمه الله يسعه التأخير بشرط ان لا يفوته بالموت * فان اخره
ومات قبل ادراك السنة الثانية فهو آثم بالاتفاق اما عند ابى يوسف فظاهر واما عند محمد
فلان التأخير كان بشرط عدم الفوت وقد فوت فآثم * وعند الشافعي رحمه الله لا يأنم
بالتأخير وان مات كذا في المبسوط وغيره وهذا الخلاف في التأثم بالتأخير فاما الوجوب
فتاب عند الكل حتى وجب عليه الايصاء بالاجاج بالاجاع كما في تأخير صوم القضاء والكفارة
ويجب الايصاء بالقدية وان جاز تأخيرهُ * وذكر الغزالي رحمه الله في المستصفى ان التأخير عند
الشافعي جائز في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء الى السنة الثانية غالب في حق
الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض * وذكر في اشارات الاسرار لابي فضل الكرماني وقال
محمد والشافعي رحمهما الله يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر

يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة * واستدل محمد رحمه الله بان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت اداؤه الا انه لا يتأدى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج اى فردا من افراسها لاشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة يمضى الا ويتهوم ادراك الوقت بعدها وانما ثبت العجز بعرض الموت فرجحنا الحياة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزبل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان كذلك لا يتعين الابتعنه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت اداؤه الترددون الى بالى كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقى السنة ومع هذا لا يتعين الابتعنه العبد فعلا فكذا هذا * ولا يبي يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم التأخير عنه كافي اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التي من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم يحج بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجه الا بالاتصال وذلك مشكوك والاتصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبق وقت لحجه غير الوقت الحاضر فيكون التأخير عنه تقويتا كالتأخير عن اخر وقت الصلوة * بحقه ان يمضى وقت عرفة يفوت وقت الحج في الحال ولا يرجع عوده الا بالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت فلا يثبت العود بالشك ولا يرتفع حكم الفوت بخلاف الواجب المطلق عن الوقت حيث له ان يؤخره لان الفوت فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالموت فاما الثابت به هنا فالفوت يمضى الوقت فلا يرتفع بالموت وهو العيش الى السنة القابلة * ونظيره المفقود لا يورث عنه ماله لان ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا يورث عن واحد لان ملك غيره لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ايضا * وبخلاف تأخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة نادر فلم يعد تقويتا على ما ذكر في الكتاب * فصار حرف المسئلة ان الخصم يقول لافوات الا بالموت فان جميع العمر وقت الاداء ويعتبر الظاهر لابقاء ما كان من القدرة ولا يبطلها بالوهوم * ونحن نقول اذا تعذر الاداء عليه بعد خروج الوقت فقد تحقق الفوات وله احتمال ان لا يكون فواتا بالادراك وفيه شك فحكمنا بالفوات للحال على احتمال ان لا يكون فواتا (فان قيل) قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضيته سنة ست منها فلم ان التأخير جائز (قلنا) تأخيره عليه السلام كان لعذر وهو اشتغاله بالحروب وغيره * ولان التأخير انما حرم للفوت وذلك بالشك في العيش وقدرت رفع ذلك في حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذى هو واحد اركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع الشك في حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في

والدليل عليه انه بقی وقتاً للنفل مع انه لم يشرع في مدة واحدة الاحج واحد ولو تعين للفرض لما بقی النفل مشروعاً كما في شهر رمضان ثبت انه غير متعين بالاداء ومتى تعين بالاداء لم يبق النفل فيه مشروعا ولا يبي يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فلا يحل له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وانما قلنا هذا لان الخطاب للاداء لحقه في هذا الوقت وهذا واحد لا مزارح له لان المراجعة لا يثبت الا بادراك وقت آخر وهو مشكوك لانه لا يدرك الا بالحياة اليه والحياة والمات في هذه المدة سواء في الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فيبقى هذا الوقت متعينا بلا معارضة

وبصير الساقط بطريق التعارض كالساقط ﴿ ٢٥١ ﴾ بالحقيقة فيصير كوقت الظهر في التقدير بخلاف الصوم لان تأخير

عن اليوم الاول
لا يفوته والتعارض
للمحال غير قائم لان
الحياة الى اليوم الثاني
غالبه والموت في ليلة
واحدة بالقبض نادر
فلا يترك الظاهر
بالنادر واذا كان
كذلك استوت الايام
كلها كانه ادر كها جلة
فخير بينهما ولا يتعين
اولها ولا يلزم ان
النفل بقى مشروعا
لانا انما اعتبرنا التعيين
احتياطا واحترزا
عن الفوت فظهر ذلك
في حق المأثم لا غير
فاما ان يبطل اختيار
جهة التقصير والمأثم
فلا ولا يلزم اذا ادرك
العام الثاني لانا انما
عيننا الاول لوقوع
الشك فاذا ادركه
وذهب الشك صار
الثاني هو المنع وسقط
المأثم لان الماضي لا
يختل الاداء بعد
مضيه وفي ادراك
الثالث شك فقام الثاني
مقام الاول ومن حكم
هذا الاصل ان وقت
الحج ظرف له لا معيار

حق غيره كذا في الاسرار * واعلم ان ما ذهب اليه محمد من القول بجواز التأخير بشرط سلامة
العاقبة على ما ذكر في المبسوط وفي هذا الكتاب وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة
فلا يمكن بناء الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب على حج واريد ان يؤخره الى
السنة التي تأتي والعاقبة مستورة عني فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم
فلم يأتهم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان في علم
الله انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التأخير وان كان في علمه انك تحي فلك التأخير
فيقول او ما يدري ماذا في علم الله فافتواكم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل او التحريم
فيلزم منه القول بعدم الائتم وان مات كما هو قول الشافعي او الائتم بنفس التأخير وان لم يموت
كما هو قول ابي يوسف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه * فثبت ان الصحيح من قول
محمد ما ذكره ابو الفضل في اشارات الاسرار كما مر بيانه قوله (وبصير الساقط بطريق
التعارض كالساقط بالحقيقة) يعني قد سقط اشهر العام القابل من كونها وقت الحج في حقه لتعارض
دليل الادراك وهو الحياة ودليل عدم الادراك وهو الممات لما بيننا انهما سواء في هذه المدة
فصار كأنه سقط حقيقة اى صار كأن اشهر الحج بعد ليس من عمره اصلا فيبقى هذا الوقت
الموجود بلا معارض فيصير كوقت الظهر فالتأخير عنه يكون تقويتا كتأخير الظهر عن
وقته بخلاف الصوم اى صوم القضاء والكفارة ونحوهما لان تأخيرهم عن اليوم الاول لا يفوته
لما ذكره فليكن دليل عدم الادراك مساويا لدليل الادراك وهو معنى قوله والتعارض للمحال
غير قائم اى تعارض الحياة والموت في ليلة غير قائم لان الحياة غالبه والموت نادر فلا يسقط
ادراك اليوم الثاني باحتمال الموت لان السقوط تعارض الحياة والموت ولم يوجد واذا لم يسقط
كان مزاجا لليوم الاول فلم يثبت تعينه للداء فجاز التأخير * وفي بعض النسخ لان التعارض
للمحال قائم اى تعارض اليوم الاول والثاني في الحال قائم وان وجد احتمال الموت قبل مجئ اليوم
كافي للحج لان ذلك نادر فلا يقابل الغالب وهو الحياة واذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الاول
للداء فجاز التأخير * وقوله للمحال اشارة الى ان التعارض في الحج للمحال معدوم وان احتمل
ان يثبت بالادراك فاما التعارض ههنا فقبل الادراك ثابت وهذه اللفظ يدل على ان ما في هذه
النسخة اصح قوله (ولا يلزم ان النفل بقى مشروعا) جواب عن قوله والدليل على انه
بقى وقتا للنفل * وتقريره ان التعيين انما ثبت ههنا يعارض خوف الفوت لانه امر اصلي
فيظهر التعيين اى اثره في حرمة التأخير وحصول الائتم به لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين
رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في انتفاء النفل وحصول الائتم
جميعا فاما ان يبطل اى بهذا التعيين جهة اختيار التقصير والمأثم بالشروع في النفل فلا نعى
شروعه في النفل اختيار جهة الائتم والتقصير لانه ترك الفرض وقد بقي له اختيار ذلك كله
اختيار جانب الترك اصلا فيه وفي سائر العبادات اذ لو لم يبق له اختيار ذلك لحصلت العبادة
جبرا والفعل الجبري لا يصلح ان يكون عبادة قوله (ومن حكم هذا الاصل) اى وقت

الحج او الوقت المشكل انه ظرف لامعيار وقوله ان وقت الحج اقامة للظهر مقام المضر * الا ترى انه اى وقت الحج بفضل عن اداء الحج فان وقت الوقوف وهو الركن الاعظم فيه بفضل عنه وكذلك وقت الطواف والرمى وغيرهما ولو كان معيارا لاي فضل عنه كوقت الصوم عن الصوم وان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعى والرمى وغيرها * وصفاتها اى وهياتها وترتيبها مثل كيفية الطواف والرمى فيه وكيفية السعى والرمى وتقديم بعضها على بعض * لامعيارها اى لا مدخل للوقت في معرفة هذه العبادة فكان ظرفا كوقت الظهر ومشايتها لوقت الصوم ليس من حيث انه مقدر للعبادة بل من حيث انه لم يشرع فيه الا الحج واحد وذلك لا يوجب اشتباها في ظرفيته فانه لو اذن فيه باداء حج اخر لسكان قادر اعليه بل على امثاله من غير نقصان في الاول كافي وقت الصلوة ثبتت انه في ذاته ظرف لامعيار واذا ثبت انه ظرف لا يدفع غيره من جنسه كوقت الظهر * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله العبادات متى اعلمت بافعال معلومة بنفسها صارت متقدرة بتلك الافعال لا بالوقت واذا لم يتقدر بالوقت لا يصير الوقت معيارا لذلك الفعل فلا يصير مستغرقا به فلا يقتضى تعيينه محلا لذلك الفعل نفي غيره لان الحال بمحل انما ينفي غيره اذا استغرقه كالصوم لما قدر بالوقت استغرقه ونفي غيره والانتفاء بسبب الفرض ليس بنص الكتاب فانه ليس فيه نص على دفع غيره جبري محال بحكم ضيق الوقت وذلك باستغراق الحال للمحل كله ولا استغراق الا اذا قدرت العبادة بالوقت والحج لم يقدر بالوقت فانه اذا فسر عن قدره قيل انه احرام ووقوف وطواف كالصلوة قيام وقراءة وركوع وسجود فلا يستغرق الوقت فلا ينفي غيره والامر بالتجمل لا ينافي ما قلناه كالامر بتجمل الصلوة في آخر الوقت لا ينفي غيره قوله (ولهذا) اى ولان وقت الحج ظرف لامعيار قلنا اذا نوى التطوع من عليه حجة الاسلام يصح ويقع عما نوى وقال الشافعى رحمه الله تلغونية النفل ويقع عن حجة الاسلام لانه لما عظم امر الحج لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عذمت في غيرها من الطاعات ولهذا لا يجب في العمر الامر بحجر عن الصرف الى التطوع مع قيام الفرض * صيانته اى لحج الاسلام عن القوت * واشفاقا عليه اى على المكلف لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من السفه والسفيه عندي مستحق الحجر في امر الدنيا صيانة لاله كالمبذر ففي امر الدين اولى فيجعل بنية النفل انما تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل بنية الحج وبه يتأدى فرض الحج بالاجماع * توضيحه انه لو نوى الفرض ثم طاف او وقف بنية التطوع تلغونيته ووقع ذلك عن الفرض لما ذكرنا فكذا في اصل الحج * ولا يقال لما عت بنية النفل لم يبق اصل النية كافي الصوم على اصله * لانا نقول الصفة في هذه العبادة قد انفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف الصحة في الحج بقی اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة هناك لا تنفصل عن الاصل فان الصحة اذا عذمت لم يبق اصل الصوم * لكننا نقول الحجر عن هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينافي العبادة

فيكون القول بالجهر لصيانة الحج مؤديا الى تقويت الحج * بيانه ان الحج عبادة والعبادة فعل اختياري لان ما لا اختيار للعبد فيه لا يصلح طاعة وعصيانا على ما عرف فاذا نوى النفل فقد اعرض عن الفرض بابلغ من ترك اصل العزيمة لان الوقت في ذاته قابل للنفل فمع هذا لو وقع عن الفرض كان واقعا بدون اختياره وهذا هو الجهر الصريح فالقول به يكون مفضيا الى ابطاله فيكون عائدا على موضوعه بالنقض فالقول بصحته يكون قولا باطلا اذ العبادة لا تقع من غير اختيار قط * بخلاف شهر رمضان فانه غير قابل للنفل فلا تصح فيه نية النفل اصلا فلا يثبت الاعراض لانه يثبت في ضمن النفل على ما مر * وقوله وقط لا يصح العبادة بلا اختيار رد لقوله وصح اصله بلا نية * وقوله ولكن الاختيار في كل باب بما يليق به الى آخره جواب عن صحة احرام الرفقة عنه بدون امره وقصده عند ابي حنيفة رحمه الله يعني انما جوز ذلك لان الاختيار فيه موجود عنده تقديره الا على انه جائز من غير اختيار اصلا * وبيانه ان الاحرام شرط الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا جوزنا تقديمه على اشهر الحج والرفقة انما تعقد ليعين بعضهم بعضا عند العجز ولما عاقدتهم عقد الرفقة فقد استعان بهم في كل ما يحجز عن مباشرة بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن افصا حاكما في شرب ماء السقاية واذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كالوامرهم بذلك نصا فكان هذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو شرط العبادة * فاما الافعال فلا بد من ان تجرى على يده عند بعض مشايخنا واليه مال الشيخ لان النيابة تجرى في الشروط ولا تجرى في الافعال الا ترى ان النيابة تجرى في الوضوء فانه لو غسل اعضاء المحدث غيره كان له ان يصلي بتلك الظهارة ولا تجرى النيابة في اعمال الصلوة * يوضحه ان النيابة عند تحقق المحجز وفي اصل الاحرام تحقق عجزه عنه بسبب الانغماء فينبوب منه اصحابا فاما الافعال فلم يتحقق فيها المحجز لانهم اذا احضروه المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف بمنزلة من طاف راكبا بعد * وعند بعضهم نيابتهم عنه في الافعال يصح ايضا قال شمس الائمة رحمه الله وهو ان يصح الا ان الاول ان يقفوا به وان يطوفوا به ليكونوا اقرب الى ادائه لو كان فيهما ولو ادوا عنه كان جائزا لان الحج يؤدى بالنائب عند العجز بالا جاع قوله (وجوازه عند الاطلاق) الى آخره جواب عن قوله يصح باطلاق النية يعني لان سلم ان جوازه في هذه الحالة باعتبار ان تعيين الفرض ساقط بل هو شرط ولكنه لا يحتاج الى ذكره بالقلب او باللسان حالة الاحرام لان الظاهر ان المسلم لا يتكلف الحج الفقل وعليه حجة الاسلام فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين وانصرف مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا اخر نصا اندفع به ما ذبح بالحل * واما الاحرام عن الابوين فانما يصح لانه يجعل ثوابه لهما ولا أحدهما وله ولاية ذلك عندها هل السنة والجماعة لانه حقه فيصرفه الى من شاء لان يكون الافعال واقعا عنهما او عن احدهما ولهذا كان له ان يحمله عن احدهما بعدما احرم عنهما لان جعل الثواب لهما ولا احدهما انما يصح بعد الاداء فلغت نيته قبله ولهذا لم يسقط حجة الاسلام عنهما كذا في بعض الشروح * وذكر شمس الائمة في المبسوط اذا حج الرجل عن ابيه وامه حجة الاسلام من غير وصية اوصى بها الميت اجزأه ان شاء الله وتمسك فيه بما حديث ثم ذكر في آخر هذه المسئلة وانما

وجوازه عند الا
طلاق بدلالة التعيين
من المؤدى اذ الظاهر
انه لا يقصد النفل
وعليه حجة الاسلام
فصار التعيين لمعنى
في المؤدى لا في
المؤدى فاذا نوى
النفل فقد جاء صريح
بخلافه فيبطل به
بخلاف شهر رمضان
لانه متعين لا من احام
له في وقته لا لمعنى
في المؤدى وهذا
كقصد البلد لماتعين
لمعنى في المؤدى وهو
تيسر اصابته دلالة
بطل عند التصريح
بغيره

قيد الجواب بالاستثناء بعدما صح الحديث لان سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقة العلم لانه امر بينه وبين ربه والعلم لا يثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثناء * واما قوله اذا طاف او وقف متطوعا يقع عن الفرض فالجواب عنه ان عقد الاحرام قد انعقد للفرض ولا اعتبار للنية بعد ذلك انما المعتبر هو النية عند الاحرام الذي هو جامع كالموسجد سجدة في صلوة الفرض بنية التطوع لم يعتبر لان التحريم انعقدت للفرض والنية تعتبر عند التحريم (فان قيل) ما ذكرتم مخالف للتص فانه روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام سمع رجلا يلبي عن شبرمة فقال ومن شبرمة قال اخ لي او صديق لي فقال عليه السلام احججت عن نفسك فقال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة (قلنا) ليس كذلك فان تأويله عندنا انه كان ذلك للتعليم على سبيل الادب الا ترى انه امره ان يستأنف الحج ولم يقل انت حاج عن نفسك وكان هذا حين كان الخروج عنه ممكنا بالعمرة فانتسخ والله اعلم قوله (واما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخي) اختلف العلماء في الامر المطلق انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي * وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم ابوبكر الصيرفي وابو حامد الى انه على الفور * وكذا كل من قال بالتكرار يلزمه القول بالفور لاحالة * وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى انه على الوقف لا يحتمل على الفور ولا على التراخي الابدليل * ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخي انه يجوز تأخير عنه وليس معناه انه يجب تأخير عنه حتى لو اتي به فيه لا يعتد به لان هذا ليس مذهبا لاحد * تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتي به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق فجواز تأخير عنه نقض لوجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تأخير ترك لفعله في وقت وجوبه ثبت ان في التأخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل * ولان التأخير تقويت لانه لا يدري يقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاختمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا لليقين به فيكون تأخير عنه عن اول اوقات الامكان تقويتا ولهذا يستحسن هذه على ذلك اذا عجز عن الاداء * ولان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد ثبت بمطلق الامر للحال فكذلك الثاني * واعتبر الامر بالنهاي والانهاء الواجب بالنهاي ثبت على الفور فكذا الاتجار الواجب بالامر * وتمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت لالطلب الفعل باجتماع اهل اللغة فلا تقيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة الاشياء وهذا لان قوله افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه كما لا تعرض لقوله فعل ويفعل على زمان قريب او بعيد ومتقدم او متأخر فكما لا يجوز تقيد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقيد الامر به ايضا لان التقيد في المطلق يجري مجرى النسخ ولهذا لم يقيد بمكان دون مكان * يزيد ما قلنا ايضا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي

واما الامر المطلق
عن الوقت فعلى
التراخي خلافا
للكرخي

خارجيان الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل لا يوجد من العباد الا في زمان والزمان الاول والثاني والثالث في صلاحيته للحصول واحداستوت الازمنة كلها وصار كالوقيل افعل في اي زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان * الاترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا بتقييد بآلة دون آلة وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور * وكذا بحكمه وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته وان لم يفعله فيكون هذا الامر مقتضيا طلب الفعل في مدة عمرة بشرط ان لا يخلى زمان العمر منه فيثبت الوجوب عليه بوصف التوسع لا بوصف التضيق * والتكليف على هذا الوجه جائز عقلا وشرعا * اما عقلا فلانه لو قال لغلامه افعل كذا في هذا الشهر او في هذه السنة في اي وقت شئت بشرط ان لا يخلى هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر * واما شرعا فلان الصلوات المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا في اي وقت فعله لانه اتى بالمأمور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لامن جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به * واما الجواب عن كلماتهم فتقول قولهم في جواز التأخير نقض الوجوب اذ الواجب ما لا يسع تركه * قلنا ما ذكرتم حكم الواجب المضيق فاما الموسع فحكمه جواز التأخير الى وقت مثله بشرط ان لا يخلى الوقت عنه ولو اخلى عصى وانهم فلا يلزم من التأخير نقض الوجوب * وقولهم في التأخير تقويت وذلك حرام قلنا الفوات لا يتحقق الابوة وليس في مجرد التأخير تقويت لانه يمكن من الاداء في جزء يدركه من الوقت بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجأة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت المأمور به والظن عن اماراة دليل من دلائل الشرع كالا جتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه (فان قيل) ما قولكم فيمن مات بغتة يموت عاصيا ام غير عاص فان قلتم يموت عاصيا فمحال لانا اذا اطلقنا له التأخير واخترته المنية من غير ان يحس بحضورها لم يتصور اطلاق وصف العصيان عليه لان العصيان بالتأخير مع اطلاق التأخير محال وان قلتم يموت غير عاص فلم يبق للوجوب فائدة (قلنا) اختلف الاصوليون فيه فذهب بعضهم من قال اذا مات بعد تمكنه من الاداء يموت عاصيا لان التأخير انما يباح له بشرط ان لا يكون تقويتا وتقييدا للمباح بشرط فيه خطر مستقيم في الشرع كالرعي الى الصيد يباح بشرط ان لا يصيب آدميا وهذا لانه يتمكن من ترك الترخص بالتأخير بالمسارعة الى الاداء التي هي مندوب اليها فقلنا بانه يتمكن من البناء على الظاهر مادام بر جوا الحياة عادة وان مات كان مفراطا تمكنه من ترك الترخص بالتأخير * ومنهم من قال لا يموت عاصيا ولكنه لا يدل على بطلان فائدة الوجوب وهذا لما بينا ان التأخير عن الوقت الاول الى وقت مثله لم يحرم عليه لانه ليس فيه تقويت المأمور به ثم اذا احس بالفوات

بظهور علامات الموت منعه من التأخير لانه تقويت بعد فاذامات بغنة وفجأة فهو غير مفوت للأمر به لانه آخر عن وقت الى وقت مثله وقد اطلقنا له ذلك فصار الفوات عند موته بغنة من غير ظهور امارات الموت مضافا الى صنع الله تعالى لا الى العبد لانه قد فعل ما كان مطلقا فلم يصح وصف فعله بالتقويت فلم يحزان بوصف بالعصيان * ثم عدم وصفه بالعصيان لم يدل على فوات فائدة الوجوب لانا حققنا صفة الواجبية فيما يرجع الى فعل العبد من منعه من التقويت فوجود الفوات من الله تعالى لا يبطل فائدة الوجوب وقولهم وجب تعجيل الاعتقاد فيجب تعجيل الفعل قلنا اعتقاد الوجوب يستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل وجوبه * وكذا الانتهاء في النهي فاما اداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الابدليل على اننا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزمه فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقد من الوجوب وجب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم قوله (على ما اشرنا اليه) متعلق بقوله فعلى التراخي لا بقوله خلافا للكرخي فانه لم يشر الى مذهبه فيما تقدم والاشارة قوله والذي عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بخلاف قوله (ومن هذا الاصل) اى ومن الخاص

على ما اشرنا اليه
والله اعلم ومن هذا
الاصل

(باب النهي)

(باب النهي)

لانه خاص في التحريم كالامر خاص في الايجاب * ثم النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن اتقيج * وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول بمن هو دونه * وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء * وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها اقرب من بعض ويفهم ما فيها من الاحترازا عما ذكرنا في حد الامر * ولما كان النهي مقابل الامر فكل ما قيل في حد الامر من مزيف او مختار قيل مقابله في حد النهي * ثم صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى * ولا تقربوا الزنا * والكراهة كقوله تعالى * وذروا البيع * اذ معناه ولا تبايعوا والتحقيق كقوله تعالى * ولا تمدن عينيك * الآية * وبيان العاقبة كقوله تعالى * ولا تحسبن الله غافلا * والدعاء كقول الداعي لا تنكحى الى نفسى * والناسى كقوله تعالى * لا تعتذروا اليوم * والارشاد كقوله تعالى * لا تسألوا عن اشياء * والشفقة كقوله عليه السلام * لا تتخذوا الدواب كراسى * فهى مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق * فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظى او المعنوى او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المزيف والمختار كذا في عامة نسخ اصول الفقه * وذكر في التقويم ويحتمل ان لا يكون على الاختلاف لان القول به يؤدى الى ان يصير موجب الامر والنهي واحدا وهو الوقف وهذا لاسبيل اليه * ثم موجب النهي وجوب الانتهاء عن مباشرة النهي عنه لانه ضد الامر فكما

(ان)

ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الاثمار فكذلك طاب
الامتناع عن الفعل باكد الوجوه * وذكر في الميزان ان حكم النهى صيرورة
الفعل المنهى عنه حراما وثبت الحرمة فيه فان النهى والتحريم واحد وموجب التحريم
هو الحرمة كوجب التملك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهى من حيث انه نهى فاما وجوب
الانتهاء فحكم النهى من حيث انه امر بضده ففي الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت
بالنهي وكون الفعل المنهى عنه حراما حكم النهى * ومقتضى النهى شرعا قبح المنهى عنه كما
ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كالا يأمر بشئ الحسنه
قال تعالى * ونهى عن الفحشاء والمنكر * فكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة لما ذكرنا في الامر *
والنهي عنه في صفة القبح انقسم على اربعة اقسام ما قبح لعينه وضعا كالعبث والسفه والكذب
والظلم * وما القبح به شرعا كبيع الحر والمضامين والملاقيح * وما قبح لغيره وصفا كالبيع
الفاسد * وما قبح لغيره مجاورا اياه جمعا كالبيع وقت النداء على ما استعرفه قوله (والنهي
المطلق نوعان) اى المطلق عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبح لعينه او لغيره او المطلق عن
القرينة الدالة على انه على حقيقته او مصروف الى مجازه * نهى عن الافعال الحسية وهى التى
تعرف حسا ولا يتوقف حصولها وتحققها على الشرع * ونهى عن التصرفات الشرعية وهى التى
يتوقف حصولها وتحققها على الشرع فالزنا والقتل وشرب الخمر وامثالها لا يتوقف تحققها
ومعرفتها على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع عند اهل الملل اجمع فاما الصلوة فلم يكن
كونها قربة وعبادة على هذه الهيئة معلوما قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما * ولا
يقال هذه الافعال يعرف حسا كشرب الخمر والقتل فاننا اذا رأينا من يصلى او يبيع علما حسا انه
فعل ذلك كما علمنا القتل وشرب الخمر * لانا نقول نحن نعلم ان هذه الافعال من حيث كونها فعلا
يعرف بالحس فاما من حيث كونها صلوة وعقدا حتى كانت سبب ثواب وسبب ملك فلا يعرف
الا بالشرع (فان قيل) فالبيع والاجارة ونحوهما لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملل
كلهم يتعاطونها من غير شرع وقد كانت قبل الشرع ايضا (قلنا) انهم انما يتعاطون مبادلة المال
بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون بيع واشترى عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لا تكاد تضبط فلا
بل انما هى ثبتت بالشرع * وما شبه ذلك اى المذكور مثل الحج والنكاح * لمعنى فى اعيانها
بلا خلاف لان الاصل ان ثبت القبح باقتضاء النهى فيما اضيف اليه النهى لا فيما لم يضاف اليه فلا
يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقيق هذه الافعال مع صفة
القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه اى
خلاف كونها قبيحة فى نفسها كالوطى فى حالة الحيض فانه منهى لغيره وهو الاذى بدليل قوله
تعالى * قل هو اذى * لالذاته ولهذا ثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والا حصان
وسائر الاحكام التى ثبتت عليه ونظير الاول قول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم فان المنع
من الاكل لمعنى فى اللحم وهو انه لا يوافقه ونظير الثانى قولك لغيرك لا تأكل هذا اللحم وقد

قال والنهى المطلق
نوعان نهى عن الافعال
الحسية مثل الزنا
والقتل وشرب الخمر
ونهى عن التصرفات
الشرعية مثل الصوم
والصلوة والبيع
والاجارة وما شبه
ذلك فانه نهى عن الافعال
الحسية دلالة على
كونها قبيحة فى نفسها
لمعنى فى اعيانها بلا
خلاف الا اذا قام
الدليل على خلافه

عرفت انه مسموم يكون المنع لقمح في غيره وهو السم لالعينه قوله (واما النهي المطلق) اى
 عن القرائن الدالة على ان النهي عنه قبيح لعينه او لغيره * لكن متصلا به اى لكن يقتضى قبحا
 متصلا بالنهي عنه * مع اطلاق النهي اى مع كمال النهي لان المطلق كامل وذلك بان يكون
 للتحريم لا للتنزيه * وحقيقته وهى ان يكون النهي لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار
 العبد لان بصير مجازا عن النسخ والنفي * الا يقوم الدليل استثناء من القولين * فيجب
 اثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته اى على خلاف حقيقته * على اختلاف الاصول اى الاصلين *
 فحقيقته وموجبه عندنا فى الافعال الشرعية ان يثبت القبح في غير النهي عنه وان بقي النهي عنه
 مشروعاً ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره * ومحملة ان يثبت القبح في غير النهي عنه فلا
 يبقى مشروعاً اصلاً وبصير النهي مجازاً عن النسخ فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهى ان
 يكون النهي عنه قبيحاً لغيره مشروعاً باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله
 وهوان يكون قبيحاً لعينه غير مشروع اصلاً كما في قوله تعالى * ولا تنكح اباؤكم * وكافى
 بيع المضامين والملاقح على ما نبينه * وحقيقته عند الشافعى ان يثبت القبح في عين النهي عنه فلا
 يبقى مشروعاً اصلاً كما في الفعل الحسى ومحملة ان يثبت القبح في غير النهي عنه فيبقى النهي عنه
 مشروعاً كما كان فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهى ان يكون النهي عنه قبيحاً لعينه غير
 مشروع اصلاً الا ان يقوم دليل بصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهوان يكون قبيحاً
 لغيره كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض
 فهذا معنى قوله فيجب اثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الاصول * وبيان هذا
 الاصل اى هذا الاختلاف يعنى اثر هذا الاختلاف يظهر في هذه المسائل * وحاصل المسئلة
 ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعى وهذا هو
 الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب
 المحققون من اصحاب الشافعى كالغزالي وابى بكر القفال الشاشى وهو قول عامة المتكلمين * وذهب
 بعضهم الى انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات * ثم القائلون بانه يدل على البطلان
 مطلقاً فى العبادات والمعاملات جميعاً اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم
 يدل عليه شرعاً لا لغة * والقائلون بانه لا يدل على البطلان مطلقاً اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا
 الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها * ثم لابد من تفسير
 الصحة والبطلان والفساد توضيحاً لهذه الاقوال فنقول الصحة فى العبادات عند الفقهاء عبارة عن
 كون الفعل مسقطاً للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع بالصلوة وجب القضاء او لم يجب
 فصلوة من ظن انه متطهر وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على
 حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطه للقضاء * وفي عقود المعاملات معنى الصحة
 كون العقد سبباً لترتيب ثمراته المطلوبة عليه شرعاً كالبيع للالك * واما البطلان فعناه فى العبادات
 عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسباباً

واما النهي المطلق من
 التصرفات الشرعية
 فيقتضى قبحاً لعينه
 غير النهي عنه لكن
 متصلا به حتى يبقى
 النهي مشروعاً مع
 اخلاق النهي وحقيقته
 وقال الشافعى رحمه
 الله بل يقتضى هذا
 القسم قبحاً فى عينه
 حتى لا يبقى مشروعاً
 اصلاً بمنزلة القسم
 الاول الا ان يقوم
 الدليل فيجب اثبات
 ما احتمله النهي وراء
 حقيقته على اختلاف
 الاصول وبيان هذا
 الاصل فى صوم يوم
 العيد وايام التشريق
 والربوا والبيع الفاسد
 انها مشروعة عندنا
 لاحكامها وعند باطلة
 منسوخة لاحكامها

مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة * واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعاً باصله غير مشروع بوصفه على ما سيأتي بيانه * وذكر صاحب الميزان فيه ان الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبراً شرعاً في حق الحكم فيقال صلوة صحيحة وصوم صحيح وبيع صحيح اذا وجد اركانه وشرائطه * قال وتبين بهذا ان الصحة ليست بمعنى زائد على التصرف بل انما يرجع الى ذاته من وجود اركانه وشرائطه الموضوع له شرعاً * والفساد ما كان مشروعاً في نفسه فانت المعنى من وجهه للامانة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة * والباطل ما كان فانت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية للتصرف كبيع المجنون والصبي الذي لا يعقل * واعلم ان الصحة عندنا تطلق ايضا على مقابلة الفساد كما يطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شيء بالصحة فعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعاً بخلاف الباطن فانه ليس بمشروع اصلاً بخلاف الفساد فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان النهي عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه لا يجب عليه القضاء ولا ترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعاً باصله * ثم القائلون بالنساذعة تمسكوا بان السلف فهموا الفساد من النواهي حتى احتج عمر رضي الله عنه في بطلان نكاح المشركات بقوله تعالى * ولا تنكحوا المشركات * واستدل الصحابة رضي الله عنهم على فساد عقود الربوا بقوله تعالى * وذروا ما بقى من الربوا * بقوله عليه السلام * لا تبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق * الحديث وهم ارباب اللسان فدل ان ذلك ثابت لغة * ولان الامر يقتضي الصحة لغة والنهي يقابله فيقتضي ما يقابله الصحة وهو البطلان لوجوب تقابل احكام المتقابلات * ومن قال بالفساد شرعاً لالغة قال لادليل في اللفظ على الفساد اذ لو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاء جارية الابن ونهيتك عنه لعينه ولكن ان فعلت ملكتها وكان ذلك سبباً للملك وحرمت عليك صوم يوم النحر ولكن ان صمت خرجت عن عهدة النذر وكان ذلك سبباً للجزاء لم يتناقض بخلاف قوله حرمت عليك الصوم وامرتك به او ابجته لك * ولانسلم ان الصحابة تمسكوا بالفساد بل التحريم والمنع ونحن نقول به فثبت بما ذكرنا انه لا يدل عليه لغة ولكنه يدل عليه شرعاً وبيانه مذكور في الكتاب * والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة يعني حقيقة النهي ان يكون مقتضياً للقبح في النهي عنه شرعاً كما ان حقيقة الامر ان يكون مقتضياً للحسن في المأمور به شرعاً لا ذكرنا من ضرورة حكم الامر والنهي الا ترى انه لو قيل نهى الشارع لا يقتضي القبح بكذب القائل كالوقيل امره لا يقتضي الحسن وصحة تكذيب النافي من امارات الحقيقة * ولو نصبت حقيقة على التمييز من القبح على معنى ان النهي في اقتضاء القبح الحقيقي وهو ان يكون في ذات المنهي عنه كالامر في اقتضاء الحسن الحقيقي وهو ان يكون في ذات

احتج الشافعي رحمه
الله بان العمل بحقيقة
كل قسم واجب لا
محالة اذ الحقيقة
اصل في كل باب
والنهي في اقتضاء
القبح حقيقة كالامر
في اقتضاء الحسن
حقيقة

ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان حسنا لمعنى في عينه ﴿ ٢٦٠ ﴾ الابدليل فكذلك النهى في صفة القبح وهذا

لان المطلق من كل
شئ يتناول الكامل
منه ويحتمل القاصر
والكمال في صفة
القبح فيما قلنا فن قال
بانه يكون مشروعا
في الاصل قبيحا في
الوصف يجعله
مجازا في الاصل
حقيقة في الوصف
وهذا عكس الحقيقة
وقلب الاصل واذا
ثبت هذا الاصل كان
تخريج الفروع
طريقان احدهما ان
ينعدم المشروع
باقتضاء النهى والثاني
ان ينعدم بحكمه
وبيان ذلك ان من
ضرورات كون
التصرف مشروعا
ان يكون مرضيا
قال الله تعالى * شرع
لكم من الدين ما وصى
به نوحا والمشروعات
درجات وادناها
ان تكون مرضية
وكون الفعل قبيحا
منهيا ينافي هذا
الوصف وان كان
داخلا في المشية
والقضاء والحكم

المأمور به يكون تعسفا لان سياق الكلام يأباه لانه لم نقل والعمل بحقيقة الحسن واجب *
ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان مطلقه يقتضى حسن المأمور به لعينه لا لغيره
والضمير في كان راجع الى مفهوم يدل عليه لفظ الامر وهو المأمور به الابدليل كالامر
بالقتال والحدود فكذلك النهى في صفة القبح اى فكالا مر النهى في صفة القبح فيجب العمل
بحقيقته وهو ان يثبت به قبح لعين المنهى عنه لا لغيره الابدليل * ثم شرع في بيان تأثير ما ذكر
فقال * وهذا اى ما ذكرنا من اقتضاء النهى قبيحا في عين المنهى عنه * لان المطلق من كل
شئ يتناول الكامل لانه هو الموجب الاصل اذ لا نقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة
العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال في صفة القبح ان يكون في المنهى عنه لافى غيره
كافى جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الاصل فوجب القول به * ومن قال بانه يكون
مشروعا في الاصل قبيحا في الوصف يجعله مجازا في الاصل لانه لم يجعل الاصل منهيا عنه
حقيقة مع ان النهى اضيف اليه * حقيقة في الوصف اى يجعل النهى حقيقة في الوصف
مع ان النهى غير مضاف اليه * وهذا عكس الحقيقة اى عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام لان
الاصل ان يثبت حكم النهى ومقتضاء فيما اضيف اليه النهى وان لا يثبت فيما لم يضاف اليه فتى
ثبت مقتضاء فيما لم يضاف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات
ما لم يوجبه الكلام وابطال ما لوجبه * وقلب الاصل لان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا
يصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهى اليه اذ لولا الوصف لم يصح اضافة
النهى اليه وهو في التحقيق مرادف للاول قوله (واذا ثبت هذا الاصل) وهو ان
النهى بحقيقته يقتضى القبح في عين ما اضيف اليه كان تخريج الفروع وهو خروج الافعال
الشرعية المنهية من ان يكون مشروعة طريقان * احدهما ان ينعدم مشروعيتها باقتضاء النهى
اى بمقتضاء وهو القبح * او باقتضاء النهى عدم المشروعية لانه لما اقتضى القبح وهو لا يثبت
مع بقاء المشروعية كان انتفاؤها باقتضاء النهى ايضا كشوت القبح * والثاني ان تنعدم بحكم
النهى والتفرقة بينهما ظاهرة اذ المقتضى يتقدم على النص لصحته والحكم متأخر عنه * وبيان
ذلك اى بيان الطريق الاول انه لما ثبت القبح في المنهى عنه بالنهى لزم ان لا يبقى مشروعا لان
من ضرورة كون الشئ مشروعا ان يكون مرضيا بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى * شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا * اى بين واوضح لكم من الدين ما امر به نوحا والتوصية الامر
بطريق المبالغة وشرع الشارع ذاته دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا كان
ما وصى به الانبياء عليهم السلام * والتمسك بالآية انما يستقيم ان لو كان المراد من الدين
جميع الشرايع فاما المراد منه لو كان التوحيد والايان وما لا يجري فيه الذمخ من الشرايع كما
ذهب اليه اهل التفسير بدليل قوله جل ذكره * ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه * اذهى ان المفردة
بمعنى اى فكان تفسير ما وصى به فلا يستقيم لانها تبدل ح على ان سوى ما ذكرنا بهذه الصفة
الا ان الشيخ تساهل فيه لكونه امرا مجمعا عليه * واما المعقول فهو ان شرع الشئ استبعاد

من الشارع لعباده بوضع طريق يصلون بسلوكه الى السعادة العظمى وهى رضا الله سبحانه
وتعالى فيلزم منه ان يكون ذلك مرضيا له ليصلح للعبد رضا بسلوكه قال تعالى * رضى الله
عنهم * يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان * ورضوان من الله اكبر * والقبح لذاته لا يكون
مرضيا للحكيم العليم فثبت ان بين القبح وبين المشروعية تنافيا وقد ثبت القبح بالنهى لما ذكرنا
فينتفى المشروعية ضرورة قوله (فصار النهى عن هذه التصرفات نسخا) اى بآنا لانتفاء
مدة المشروعية فيها * بمقتضاه وهو التحريم السابق يعنى انما صار النهى نسخا بما اقتضاه
النهى وهو القبح والحكمة وهذا لان النهى مع المشروعية لا يصح فيثبت القبح والحكمة سابقين
على النهى ليصح النهى فصار كأن الناهى قال حرمت عليك هذا الفعل فلا تفعلوا فيصير على
هذا التقدير التحريم سابقا على النهى ضرورة كذا فى فوائدهم لا نال العلامة جيد الملة والدين
رحمه الله (قوله والثانى) اى الطريق الثانى وهو انتفاء المشروعية بحكم النهى هو ان من حكم النهى
وجوب الانتفاء وصيرورة الفعل على خلاف موجهه وهو ترك الانتفاء والاقدام على الفعل
معصية * وبين كونه اى كون الفعل معصية وبين كونه مشروعا كما اذا كان النهى عنه
من المعاملات كعقد الربا * وطاعة كما اذا كان من العبادات * تضاد وتنافى التضاد راجع
الى كونه طاعة ومعصية والتنافى راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللغو والنشر
المشوش * اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانهما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف *
واما التنافى بين المشروعية والمعصية فمن حيث ان الشيء اذا كان مشروعا لا يكون معصية
البتة * وبين اللامعصية والمعصية تنافى * ثم شرع فى تخرج الفروع على هذا الاصل بعد تمهيد
والجواب عما يلزم على هذا الاصل فقال * ولهذا * اى ولما ذكرنا ان النهى يقتضى قبح المنهى
عنه وانتفاء مشروعيته لم تثبت حرمة المصاهرة وهى حرمة المرأة على آباء الرجل وان علوا
وعلى اولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وبناتها وان سفلن على الرجل بالزنا *
لان المصاهرة شرعت نعمة وكرامة كالنسب فانه ثبت كرامة لبني آدم اختصاصا به من بين
سائر الحيوانات وتعلق به انواع من الكرامات من الحضانة والنفقة والارث والولايات *
وكذا حرمة الكاح ثبتت كرامة صيانة للمحارم عن الاستدلال بالسكاح الذى فيه ضرب استرقاق
ولهذا تعلقت باسماء نبي * عن الكرامة نحو اسم الام والبنات والاخت فالخقت ام المرأة وابنتها
بالمحارم بالنص فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة وكرامة * واثار الشيخ الى معنى النعمة بقوله تلحق بها
اى بهذه الحرمة الاجنبية بالامهات حتى حلت الخلوة بها والمسافرة والنظر الى مواضع الزينة
الا ترى ان الله تعالى جمع بينهما وبين النسب ومن بهما علينا فقال * وهو الذى خلق من الماء
بشرا فجعله نسبوا وصهرا * اى ذان نسب وذو صهر والصهر حرمة الختونة وقيل خلطة تشبه القرابة
فى تحريم النكاح * واذا ثبت انها نعمة لا يستحق بما هو حرام محض وهو الزنا لان الحرام
لا يصلح سببا لحكم شرعى هو نعمة كاللواطة ووطى الصغيرة لانه لا بد من المناسبة بين السبب
والحكم لا يقال اهن العالم واعز الجاهل لان الاهانة لا تناسب العالم كما ان الاعزاز لا يلائم الجاهل

فصار النهى عن هذه
التصرفات نسخا
بمقتضاه وهو التحريم
السابق والثانى ان
من حكم النهى
وجوب الانتفاء وان
يصير الفعل على
خلاف موجهه
معصية هذا موجب
حقيقته وبين كونه
معصية وبين كونه
مشروعا وطاعة
تضاد وتنافى ولهذا
لم يثبت حرمة المصا
هرة بالزنا لانها
شرعت نعمة تلحق
بها الاجنبية بالامهات
والزنا حرام محض
فلم يصلح سببا للحكم
شرعى هو نعمة

ولا مناسبة هنا * والدليل على انه حرام محض انه يتعلق به الجلد والرجم الذي هو اعظم العقوبات ولا يتعلق به شيء من احكام الوطئ المشروع من لزوم المهر وجوب العدة وثبوت النسب وهذا معنى ما نقل عن الشافعي رحمه الله ان الزنا فعل رجيت عليه والنكاح امر حجت عليه فلم يجزان يعمل احدهما عمل الاخر * ولا يلزم على ما ذكرنا تعلق وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف به مع انها احكام مشروعة لاننا علمنا منع ثبوت ما هو نعمة وكرامة به والاعتكاف شرع للتطهير وزوال النجاسة وهي في الزنا موجودة بل اشد فكان اولى بايجاب الاغتسال * وكذلك فساد الصوم والاحرام والاعتكاف به ليس من باب الكرامة في شيء وانما هو من باب التغليظ والتشديد فيجوز اثباته بالزنا * واحتراز الشيخ بقوله حرام عن الوطئ الحلال كوطئ المنكوحه والمملوكة وبقوله محض عن الوطئ بشبهة كالوطئ بالنكاح الفاسد وبما اذا زفت اليه غير امرأته فوطئها ووطئ الجارية المشتركة ووطئ الرجل امرأته فان حرمة المصاهرة تثبت في هذه الصور بالاتفاق لان الوطئ فيها ليس بحرام محض فيجوز ان يثبت به هذه الحرمة كما يثبت بعض احكام الوطئ المشروع مثل سقوط الحد وجوب المهر والعدة وثبوت النسب * وتأيد ما ذكرنا بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن تتبع امرأة حراما يحل له ان يتزوج امها وابنتها فقال الحرام لا يحرم الحلال * وبما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل عن غشي ام امرأته هل تحرم عليه امرأته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضي الله عنها ايضا قوله (وكذلك الغصب) اذا غصب شيئا وقضى القاضي بالضمأن او تراضيا على ذلك يثبت الملك للغاصب في المغصوب مستندا الى وقت الغصب عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يثبت الملك بالغصب اصلا * وتظهر ثمرة الاختلاف في ملك الاكساب ونقود الباع وجوب الكفن على الغاصب اذا مات المغصوب وغير ذلك * قال لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك لان الملك نعمة وكرامة يصل به الى مقاصده الدينية والدنيوية فيتعلق بسبب مشروع لا محذور لان المحذور سبب للعقوبة لا للكرامة والنعمة الاترى انه لو قتل عبد غيره ثم ضمن قيمته فانه لا يملكه حتى يكون الكفن على المالك لانه متعدد كذلك ههنا بخلاف وجوب الضمان لان الجنابة تصلح ان يكون سببا لوجوب الغرامة على الجاني والمالك في الضمان انما يقع للمالك لا بسبب الجنابة ولكن بملك الاصل * واعلم ان بناء هاتين المسئلتين على الاصل المذكور مشكل لان الزنا والغصب من الافعال الحسية ولا خلاف ان النهي عنها بوجوب انتفاء المشروعية ولهذا لم يقل احد بمشروعية الزنا والغصب ونحن انما جعلناهما سببين للحرمة والمالك لا لان النهي يقتضي المشروعية فيهما بل لما ذكره من بعد وكلامنا في النهي عن الافعال الشرعية فلا يستقيم باؤهما عليه الا من حيث الظاهر وهو ان الهى يقتضي انتفاء المشروعية مطلقا سواء كان النهي عنه شرعيا او حسيا قوله (ولا يلزم اى على ما ذكرنا ان النهي عن المشروع بوجوب فساده وقبحه ومع صفة الفساد لا تبقى المشروعية ان المحرم اذا جامع قبل الوقوف

وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا ولا يلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعا انه يبقى مشروعا مع كونه فاسدا لان الاحرام منهي لعنى الجماع وهو غيره لا محالة لكنه محظوره فصار مفسدا والاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العباد ففسد ولم يقطع بحجوبة الجاني وكلا منا فيما يندم شرعا لا فيما لا ينقطع بحجوبة الجاني

يفسد وجهه واحرامه ويبقى مع صفة الفساد حتى لازم عليه أداء الافعال ليخرج عن هذا الاحرام وكذا اذا احرم مجامع الالهة يعقد احرامه بصفة الفساد مع انه منهي عنه فعرفنا ان النهي والفساد لا ينافيان الشرعية * وانما ذكر المسئلة الاخيرة لانه لو اجاب عن الاولى بان الاحرام قد انعقد صحيحا وهو لازم لا يمكن الخروج عنه الابداء الافعال او بالدم عند الاحصار فلا يؤثر الفساد في رفعه صورة وان اثر في معناه حتى وجب عليه القضاء برده عليه المسئلة الثانية لان الفساد فيها مقارن فينبغي ان يمنع من الانعقاد بجمع بينهما ليجب عنهما بجواب يشملهما وهو ان الجماع غير الاحرام وليس بوصفه ايضا لان الجماع فعل والاحرام قول والفعل لا يصير من اوصاف القول لكنه يوجد معه على سبيل المجاورة بدليل انه قد ينفصل احدهما عن الآخر فكان النهي عن الاحرام مجامعا لهما بمعنى في غيره متصل به وصفا فكان من قبيل النهي عن الصلوة في الارض المقصوبة والنهي عن البيع وقت النداء فلم يوجب اعدامه فانه قد صححنا * والدليل عليه ان هذا الاحرام يوجب القضاء والشروع في القاء لا يوجب القضاء بحال كمن شرع في الصلوة مع انكشاف العورة فتبين بهذا انه انعقد صحيحا ثم فسد وكان ينبغي ان لا يفسد كالصلوة في الارض المقصوبة والبيع وقت النداء لان المعنى الذي ورد النهي لاجله وهو الجماع مجاور لا متصل على ما ذكرنا لكنه محظوره كالكلالة للصلوة والحدث للظاهرة ففسد لا يرتكب المحظور كما يفسد الاعتكاف به فهذا معنى استدراك الشيخ في قوله لكنه محظوره ففسد مفسدا ولا يقال لما كان الجماع من محظوراته حتى افسده لازم ان يمنع من الانعقاد اذ المنع اسهل من الرفع * لانا نقول انما يوصف الجماع بكونه محظورا للاحرام بعد وجود الاحرام لاقبله لان الشئ عالم بوجوده لا يوصف بان له محظورا فلم يكن الجماع المقارن من محظورات احرامه فلم يمنع من الانعقاد فاذا داوم عليه بعدما انعقد الاحرام صار من محظوراته فافسده كما اذا جامع بعد الاحرام ابتداء وينبغي ان لا يبقى بعد ما فسد غير ان الاحرام لازم شرعا لا يحتمل البعض بالاسباب الناقصة من الخارج بخلاف الصلوة والصيام فان الفساد في ايجاب القضاء ولم يؤثر في الخروج من الاحرام فلزمه المضي ضرورة ليخرج عنه بلاداء كما شرع وباب الضرورة مستثنى عن القواعد وليس الكلام فيه انما الكلام في ان النهي في وضعه لرفع المشروعية فيؤثر فيما يقبل ذلك لانه لا يجوز الامتناع عنه بمانع بل يجوز ذلك بدليله كما في سائر الخلق * وذكر في القواعد ان انعقاده على الفساد والزامه افعاله يجري مجرى نوع معاقبة من الشرع والمؤاخذات من الشرع على انواع فيجوز ان يكون هذا الالتزام وابقاء المرء في عهد افعال الحج ليفعلها ولا يسقط بها الحج عن ذمته ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة من الله تعالى له لارتكابه النهي وفعله الحج على وجه المعصية فلم يدخل هذه المسئلة على الاصل الذي قلناه واليه اشار الشيخ ايضا في قوله ولم ينقطع بجناية الجاني قوله (ولا يلزم) اى على هذا الاصل الطلاق في الحيض فانه منهي عنه شرعا وكذا الطلاق في طهر جامعها فيه وقد يتي مشروعا بعد النهي حتى كان واقعا وجبا لحكم مشروعه وهو الفرقه لان هذا الطلاق منهي عنه لمعنى في غيره غير متصل به وصفا وذلك

ولا يلزم الطلاق في
الحيض او في طهر
جامعها لانه منهي عنه
لمعنى في غيره وهو
الضرر بالرأى بتطويل
العدة او بتليس
امر العدة عليها

المعنى في الطلاق في الحيض هو الاضرار بالمرأة من حيث تطويل العدة عليها فان الحيضة التي اوقع فيها الطلاق ليست بحسوبة من العدة بالاتفاق فان عدى الاعتداد بالاطهار لا بالحيض وعندكم لا يحسب هذه الحيضة من حيض العدة لانقاضها ولهذا لا يحرم الطلاق في الحيض اذا لم يؤد الى الضرر فان طاقها في حالة الحيض قبل الدخول بها الى ما ذكرنا اشارة في قوله * تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا * وفي الطلاق في طهر الجماع هو تلبس امر العدة عليها لانها لا تدري ان الوطى معلق فيعتد بالحبل او غير معلق فيعتد بالاقرار والحامل قد تحيض على اصلي فلا يتمكن من التزوج * وكذا تلبس امر النفقة لانها لو كانت حاملا وجب لها النفقة لقوله تعالى * وان كن اولات حمل فانتقوا عليهن حتى يرضن حلهن * ولولم تكن حاملا وكان الطلاق باينا لا يجب لها النفقة عنده فتشك في طلب النفقة قوله (ولهذا) اى ولما قلنا ان النهى ينفي المشروعية لم يكن سفر المعصية اى السفر الذى هو معصية كسفر الابق وقاطع الطريق والباغى سبيال الرخصة للنهى اى لكونه منها عنة شرعا يعنى لما كان منها عنة كان معصية والرخصة نعمة لانها شرعت لدفع الحرج عند السير المديد فيستدعى سبيال مشروعا فلا يجوز ان يتعلق بالمعصية قوله (ولا يملك الكافر) عطف على قوله لم يكن لانه في معنى المستقبل اذ هو بيان شرع اى لا يكون سفر المعصية سبيال ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اى بالاستيلاء التام المطلق وذلك بالاحراز بدار الحرب فانهم ماداموا في دارنا كانوا مقهورين حكموا ولا يتم الاستيلاء فلا يصلح سبيال الملك بالاتفاق للنهى ايضا اى لكونه منها عنة شرعا كالسفر وذلك لانه استيلاء على مال معصوم محترم فيكون حراما منها عنة خصوصا على اصله ان الكفار مخاطبون بالشرايع اجمع وعلى اصل بعض مشايخنا انهم مخاطبون بالحرمان والمناهى واذا كان كذلك لا يصلح سبيال للملك الذى هو نعمة كاستيلائهم على رقابنا وكاستيلاء المسلم على هذا المال * ويرد ما قلنا في مسئلتى الزنا والغصب في هاتين المسئلتين ايضا قوله (ولا يلزم) اى على هذا الاصل الظاهر فانه منهى عنه محذور وقد انعقد سبيال للكفارة التى هى عبادة ولم يقدم بالنهى لان كلامنا فى النهى الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا والظهار ايسر بتصريف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الخطر في السبب للجزاء لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لا يحجب الجزاء بل يحققه كما في القتل العمد فانه محذور محض ومع ذلك اوجب القصاص وثبوت وصف الخطر فيه لم يخرج من ان يكون صالحا لا يحجبه فكذا في الظهار * ولنا ما احتج به محمدي في كتاب الطلاق في باب الرد على من قال اذا طلق لغير السنة لا يقع ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر فقال انها ما عايتكون ولا يتكون والنهى عما لا يتكون لقول ابقال للاعبى لا تبصروا لادى لا تضر * وبيانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهى بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالانتماء بما امروا بالانتهاء عما نهى باختياره نال الجنة بفضله ومن عصاه بترك الانتماء والانتهاء استحق النار بعدله والابتلاء بالنهى انما يتحقق اذا كان المنهى عنه متصور الوجود

ولهذا لم يكن سفر المعصية سبيال الرخصة للنهى ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء للنهى ايضا فلم يصلح سبيال مشروعا ولا يلزم الظهار لان كلامنا فى حكم مطلوب يتعلق بسبب مشروع له ليقى سبيال الحكم به مشروعا مع وقوع النهى عليه فاما ما هو حرام غير مشروع يتعلق به جزاء زاجر عنه فيعتد حرمة سببه كالقصاص ايسر بحكم مطلوب بسبب مشروع بل جزاء شرع زاجرا فاعتمد حرمة سببه

بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه
 فيتاب بامتناعه مختار عن تحقيق الفعل للنهي فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا
 موجب حقيقة النهي * واما النسخ فليبان ان الفعل لم يبق متصورا لوجود شرعا كالتوجه
 الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا اصلا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن
 ذلك بناء على عدمه في نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ *
 نظير ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان عدم بناء على امتناعه
 وكسبه ولو امتنع عنه لانه لا يجدها لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها * ثم النهي
 كما يوجب تصور المنهي عنه يقتضي قبحه ايضا لما مر فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به
 والاوجب الترجيح ففي الفعل الحسى امكن الجمع بينهما لانه لا يمتنع وجوده بسبب القبح
 فاما الفعل الشرعى فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح * ثم
 انما يرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجح جانب التصور اولى
 من وجوه * احدها ان التصور هو الموجب الاصلى للنهي لغة وعرفا وشرعا * اما لغة فلانه متعد
 لازمه انتهى يقال نهيه فانهى كما يقال امرته فامر والاثمار والامتناع واحد * واما عرفا فلما
 ذكرنا انه يستقبح ان يقال للامعى لا تبصروا للانسان لا تنظر * واما شرعا فلما ذكرنا ان تحقق
 الابتلاء هو القبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلى الذى
 لا وجود لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولغة اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا
 لغة * وثانيها ان مع اعتبار جانب التصور امكن اعتبار جانب القبح ايضا بان يكون القبح
 راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن
 اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى * وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدى الى ابطال
 حقيقة النهي لانه حاصير نسخا وهو غير النهي حدا وحقيقة وفي ابطاله ابطال القبح الذى
 ثبت مقتضى به لان فى ابطال المقتضى ابطال المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته فى عين
 المنهى عنه عائدا على موضوعه بالنقض وذلك باطل وليس فى اعتبار جانب التصور ذلك وفيه
 تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى * ثم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع
 ونهيه وجوب الاثمار وجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تحلف المراد عن ارادة الله
 تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به عدم الفعل يطلب به عدمه او يراد به
 عدم الفعل فى وضعه من غير نظر الى انه صادر من الشارع * وقيل معناه يراد به عدم الفعل
 فى حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهى عنه فاما فى حق الكل فالمراد من النهي
 ايجاب الانتهاء لا حصوله ومن الامر ايجاب الاثمار لا غير الاول اوجه قوله (وهما
 فى طر فى نقيض) اى كون الامتناع عن الشئ مبني على عدمه مع كون عدم الشئ مبني على
 الامتناع عنه متناقضان اى مخالفان وانهم قد يطلقون التضاد والتنافى والتناقض ولا يريدون
 بها معانيها المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة والحكم الاصلى ما ذكرنا وهو ان

ولنا ما احتج به محمد
 رحمه الله فى كتاب
 الطلاق ان صيام
 العيد وايام التشريق
 منهى والنهي لا يقع
 على ما لا يتكون وبيانه
 ان النهي يراد به عدم
 الفعل مضافا الى
 اختيار العباد وكسبهم
 فيعتمد تصوره ليكون
 العبد مبتلى بين ان
 يكف عنه باختياره
 فيتاب عليه وبين
 ان يفعله باختياره
 فيلزمه جزاؤه
 والنسخ لا عدام
 الشئ شرعا لينعدم
 فعل العبد لعدم
 المشروع بنفسه ليصير
 امتناعه بناء على
 عدمه وفى النهي
 يكون عدمه بناء على
 امتناعه وهما فى طر فى
 نقيض فلا يصح الجمع
 بحال والحكم
 الاصلى فى النهي ما
 ذكرنا

النهي لطلب الامتناع عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه فيعتد التصور * فاما القبح
اي قبح المنهى عنه * فوصف قائم اي ثابت بالنهي للمنهى عنه لانه قائم بحقيقة المنهى لانه منع
من القبح وذلك حسن * مقتضى حال والعامل فيه قائم * به اي بالنهي * تحقيقا لحكمه
اي لاجل تحقيق حكم المنهى وهو طلب الاعدام * فكان اي القبح في المنهى عنه تابعا للنهي
من حيث انه ثبت به * فلا يجوز تحقيقه اي اثبات القبح الذي ثبت اقتضاء * على وجه
يطل به اي بالقبح ما اوجب القبح واقتضاء وهو النهي * فيصير المقتضى حذرا على الفساد
اي فساد المقتضى بعد ان كان دليلا على صحته * بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز
تحقيقه اي يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضعه وهو ماورد للنهي فيه وذلك ببقاء
المشروعية ليقى النهي على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان الى آخره *
قال القاضي الامام فوجب اثبات القبح في غيره ليكن تحريم الفعل بذلك الغير ولكن يثبت على
وجه يكون الزم فيجعله قبيحا لو وصف زائد متصل به ما يمكن كما ثبت الحسن للمأثور به على
وجه يكون الزم وهو الاثبات لعينه فان ذلك تحقق الوجوب عليه والوجود من قبله وفي النهي
لو اثبت القبح لعينه انعدم المشروعية والنهي لالتهاء لالاعدام فلم يثبت لعينه اي مشروعا
واثباته وصفه ما يمكن ليكون حرمة الفعل لازمة ابدا لمعنى راجع الى المنهى عنه لان
الوصف منه * قال صاحب القواعد في الجواب عما ذكرنا ان الفعل المشروع وجوده بامرين
بفعل العبد وباطلاق الشرع فيلغى انتهى الاطلاق فلم يبق مشروع فاما تصور الفعل من العبد
فعلى حاله فيصح النهي بناء عليه بينة ان العبد مأذون بالصوم مأثور به وليس في وسعه الا
النية والامساك فاما اعتباره وضيورته عبادة ففوض الى الشرع الى العبد فبالنهي خرج
الفعل عن الاعتبار وضيورته صوم الزوال اذن الشرع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما
نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بق تصور الفعل من
العبد صح النهي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصيا مستحقا للعقاب لارتكاب المنهى عنه واثباته
بما في وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس في وسعه في جميع الاحوال الاهداف القدر الذي
وجد منه * قال وهذا لان الصحة والفساد معنيان متلقيان من الشرع وليس الى العبد ذلك
وانما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع واطلاقه صح والافلا * قال
ولهذا ابطالنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسبا وصورة لانه لما لم يوافق
امر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية * قلت وحاصله يؤل الى ان النهي راجع الى الفعل
التصور من العبد حسبا لاشرا * والجواب عنه اننا لانسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع
ايه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار
الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك في الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية
لعدم اعتبار الشرع ايها واذا كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا لاحقيقة والنهي ورد
عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الابدليل * يوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته

فاما القبح فوصف
قائم بالنهي مقتضاه
تحقيقا لحكمه فكان
تابعا فلا يجوز تحقيقه
على وجه يطل به ما
اوجبه واقتضاء
فيصير المقتضى دليلا
على الفساد بعد ان
كان دليلا على الصحة
بل يجب العمل
بالاصل في موضعه
والعمل بالمقتضى
بقدر الامكان وهو
ان يجعل القبح وصفا
للمشروع فيصير
مشروعا باصله غير
مشروع بوصفه
فيصير فاسدا هذا
غاية تحقيق هذا
الاصل فاما الشافعي
رحمه الله فقد حقق
المقتضى وابطل
المقتضى وهذا في
غاية المناقضة والفساد

ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك
 فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما ويعال مجازا كتسمية صورة الاسد
 اسدا * واجاب الغزالي ايضا في المستصفي عما ذكرنا ان الاسم بصرف الى موضوعه اللغوي
 الا ما صرفه عرف الاستعمال في الشرع وقد الفينا عرف الشرع في الاوامر انه يستعمل
 الصوم والصلوة والبيع لمعانها الشرعية اما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع
 بدليل قوله عليه السلام * دعي الصلوة ايام اقرائك * وقوله جل ذكره * ولا تنكحوا ما نكح ابائكم *
 وامثال هذه المناهي عما لا يعقد اصلا فلم يثبت فيه عرف استعمال الشرع او تعارض فيه عرف
 الشرع فيرجع الى اصل الوضع ونقول من صام يوم النحر فقد ارتكب المنهي عنه وان لم
 ينعقد صومه * وحاصل هذا الكلام ايضا يرجع الى ان النهي مصروف الى الصوم اللغوي
 وهو فاسد ايضا لانه لو امسك حبة او لعدم اشتها او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهي عنه
 بالاتفاق مع تحقق الامساك اللغوي فعلم انه ليس المراد الا الصوم الشرعي * ولان المنهي
 عنه لو كان الصوم اللغوي فلانه اذا عن الصوم الشرعي فبقي ثابتا * وقال بعضهم الفعل
 عند النهي كان متصورا فكفي ذلك لصحة النهي فلا حاجة الى ابقائه * وشروعا بعد ذلك *
 والجواب ان النهي لا اعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالامر لا يجاد في المستقبل
 فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر ولا يكون ذلك الا
 ببقائه مشروعا * ولا يقال حقيقة انه ان يكون المنهي عنه قبيحا في ذاته ومتصورا في
 نفسه فكما قلتم ان ابتغاء التصور شرعا مع بقاء التصور من العبد يجعله مجازا فكذلك انتفاء
 القبح عن ذات المنهي عنه وانصرافه الى وصفه يجعل النهي فيه مجازا ايضا لانه لا يثبت
 موجب النهي وهو التحريم نظرا الى ذات المنهي عنه وانما يثبت في غيره * لانا لانسلم
 ان النهي باثبات القبح في وصف المنهي عنه يصير مجازا بل هو على حقيقته لان المنهي عنه
 به يبقى واجب الانتهاء مع كونه مشروعا لا ترى ان الامر اذا ورد لحسن في غير المأمور به
 لا يصير مجازا في المأمور به كالامر بالجهاد والطهارة لم يصير مجازا بل يبقى على حقيقته وهو
 الايجاب فكذا هذا * ولانسلم ايضا ان التحريم لا يثبت فيما اضيف اليه النهي بل يثبت حتى
 لو اقدم على بيع الربوا مثلا يصير عاصيا مستحقا للعقاب لانه ارتكب حراما ولكنه مع كونه
 حراما يصلح سببا لحصول الملك اذ لا تناقض في قول الشارح حرمت البيع وجعلته سببا
 لحصول الملك في العوضين لان شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات
 والاحكام * على انا ان سلما انه يصير مجازا فهو اولى بما قالوا لانه يصير مجازا في الاسناد
 مع بقاء النهي في ذاته على حقيقته وما قالوا مجازا في ذاته لانه يصير نسخا وهو غير النهي فكان
 الاول اولى قوله (فان قيل هذا صحيح) اى الجمع بين العمل بحقيقة المنهي وبين الفساد
 والقبح في المنهي عنه انما يصح في الافعال الحسية لانها لا ينعدم وتوجد بصفة القبح والفساد
 فاما الافعال الشرعية فينعدم بالقبح لما قلنا من التناقض والتضاد بين المشروعية والقبح فلا بد من اقامة

فان قيل هذا صحيح
 في الافعال الحسية
 لانها لا تنعدم بصفة
 القبح فاما الشرعية
 فنعدم لما قلنا فلا بد
 من اقامة الدلالة على
 ان المشروعات يحتمل
 هذا الوصف قيل له
 قد وجدنا المشروع
 تحتمل الفساد بالنهي
 كالاحرام الفاسد
 والطلاق الحرام

الدليل على ان المشروعات يحتفل اي يقبل هذا الوصف وهو الفساد قوله (والصلوة الحرام) كالصلوة في الارض المقصوبة والاقوات المكروهة والمواطن السبعة * والصلوات المحظورة يوم الشك الاستدلال به اوضح لان المحظورية وصف الصوم * وما شبه ذلك اي المذكور نحو البيع والاجارة وقت النداء والخلف على فعل محظور مثل قتل زيد وسب الابوين وترك الصلوة فوجب اثباته اي اثبات كونه مشروعاً * على هذا الوجه اي صفة الفساد * رعاية لما نزل المشروعات وهو ان ينزل الاصل وهو المقنضي في منزله وانبيع وهو المقنضي في منزله وذلك بان لا يجعل التبع مبطلاً للاصل * ومحافضة لحدودها وهي ان يجعل النهي نهياً والنسخ نسخاً لان يجعل كلاهما في المشروعات واحداً من غير ضرورة قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان النهي في المشروعات يقتضي بقاء مشروعيتها قوله (منهى بوصفه) وهو الثمن * اعلم ان البيع مبنى على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يشترط القدرة على البيع ولا يشترط القدرة على الثمن وينفخ بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعيته الوصول الى ما يحتاج الانسان اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلاً وليس عنده ذلك لا تدفع حاجته الا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الامن حيث الوسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولاً في البيوع وكانت الاثمان اتباعاً لها فيها بمنزلة الاوصاف * فاذا باع عبداً بالخر كان فاسداً لكونه منهياً عنه لان احداً للبدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسليمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يعيل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو الشيء الذي خلق لمصالح الادنى ويجرى فيه الشح والضئيلة وهي بهذه المثابة ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما هو واجب الابقاء ما بعينه او بمثله او بقيته كما عرف فصلحت ثمناً من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست بمتقومة فلا يمنع اصل الانعقاد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول الصادر من الاهل صادق محله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل فيما هو جار مجرى الوصف وهو الثمن فصار العقد مشروعاً باصـله قبيحاً بوصفه وهو الثمن فكان فاسداً لا باطلاً * وذكر في المبسوط في هذه المسئلة ان محل العقد المالية في البدلين وبنحصر العـصير لا تنعدم المالية وانما تنعدم النقوم شرماً فان المالية بكون العين منتفعا بها وقد اثبت الله تعالى ذلك في الخمر بقوله * ومنافع للناس * ولانها كانت مالا متقوماً قبل التحريم وانما ثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتها انعدام المالية كالسرقة لانه فسد تقوّمها شرعاً ضرورة وجوب الاجتناب عنها بالنص ولهذا بقيت مالا متقوماً في حق اهل الذمة فانهقد العقد بوجود ركنه في محله بصفة الفساد قوله (وكذلك اذا باع خيراً بعبد * اي بيع الخمر بالعبد كبيع العبد بالخمر في انعقاد البيع بصفة الفساد * وانما ذكر هذه المسئلة لان دخول الباء في احد

والصلوة الحرام والصلوات المحظورة يوم الشك وما شبه ذلك فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لما نزل المشروعات ومحافضة لحدودها وعلى هذا الاصل يخرج الفروع كلها منها ان البيع بالخمر منهى بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فصلح ثمنها من وجه دون وجه فصار فاسداً لا باطلاً ولا خلل في ركن العقد ولا في محله فصار قبيحاً بوصفه مشروعاً باصـله وكذلك اذا اشترى خيراً بعبد لان كل واحد منهما ممن لصاحبه فلم ينقصد في الخمر لعدم محله وانقصد في العبد لوجود محله وفسد بفساد ثمنه

البديل يدل على كونه هو الثمن لانها تدخل في الانباع والوسائل يقال كتبت بالقلم *
والاثمان بهذه الصفة وقد دخلت في هذه المسئلة في العبد فيقتضى ان تكون الخمر مبيعة
فيبطل البيع كما اذا باعها بالدرهم بخلاف المسئلة الاولى لان الباء فيها دخلت في الخمر فبقى
العبد مبيعا فقال الشيخ هما سواء لان هذا بيع مقايضة اى بيع عرض بعرض فكان كل واحد
منهما ثمنا لصاحبه * بخلاف بيعها بالدرهم لان الدرهم تعينت للثنية فبقيت الخمر مبيعة * وفي
قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه اشارة الى ان كل واحد منهما متعين في هذه المسئلة لان كل
واحد منهما انما يصلح ثما لصاحبه اذا كان الاخر عينا بالنسبة اليه وذلك بان يكون متعينا
لان البيع لا يجب في الذمة الا في عقد خاص فاذا كان العبد غير عين لا يصلح ثما ولا مبيعا
لان الحيوان لا يثبت دين في الذمة في البوع واذا كانت الخمر غير عين لم تصلح مبيعة فعلم ان
قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه لا يستقيم الا ان يكونا متعينين ولكن اذا كانت الخمر غير
عين يجب ان يعقد في العبد فاسدا وان ادخل الباء في العبد لانه تعين لكونه مبيعا من كل
وجه كما اذا باع خلا غير معين بعبد او درهم بثوب صح وتعين العبد والثوب للمبيعة * ثم بين
حكم المسئلتين فقال فلم يعقد اى البيع في الصورتين في الخمر لعدم محله حتى لا يثبت الملك
فيها وان اتصل بها القبض ويعقد في العبد لوجود محله ولكن بصفة الفساد لفساد ثمنه فثبت
الملك فيه في الصورتين اذا اتصل به القبض باذن المالك قوله (بخلاف الميتة) اى
في المسئلتين فانه اذا باع العبد بالميتة او الميتة بالعبد بطل البيع * لانه اى المذكور ليس بمال
في الحال ولا في المال بخلاف الخمر وكذا لا يعد ما لا في دين سماوى فوقع العقد بلا ثمن وهو باطل
لعدم ركنه * وكذا جلد الميتة ليس بمال في الحال ولا في المال ولهذا لو ترك كذلك يفسد وانما
تحصل المالية بصنع مكتسب وهو الدباغ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا البيع ولو قضى
قاض بجوازه لا ينفذ لانعدام ما هو ركن العقد لم يعقد العقد كذا ذكر شمس الائمة السرخسى
رحمه الله قوله (ولا متقوم) بدليل ان انسانا لو استهلكه لا يضمن الا ترى انه جزء الميتة
ويحصل التأم بقطعه كاللحم بخلاف الشعر والميتة ليست بمال ولا متقومة فكذا جزؤها *
ويجوز ان يكون قوله ولا متقوم احترازا عن المنافع فانها ليست باموال حقيقة ولكنها تقوم
في العقود * قالوا المراد بالميتة هي التى ماتت حتف انفها اما البيع بالميتة التى ماتت بالحنق
والجرح في غير المذبح ففاسد لا بطل كذا رأيت بخط شيخى قدس الله روحه * وذكر في
الذخيرة قال ابو الحسن في الجامع الصغير في ذبيحة الجوسى وكل شئ يعملونه وهو عندهم
ذكو كالتحنق والوقد فانه يجوز البيع بينهم عند ابي يوسف رحمه الله ولو استهلكها مسلم
ضمن القيمة وليس كالميتة حتف انفها وقال محمد رحمه الله هو والميتة حتف انفها سواء
لان المذكو فعل شرعى والفاعل ليس من اهله فصار هذا الذبح في حقه والموت حتف انفه
سواء * لابي يوسف رحمه الله انهم يتولونه كالخمر ونحن امرنا ببناء الاحكام على ما يدنون
بخلاف الميتة حتف انفها لانها ليست بمال في حق احد * وهكذا ذكر في التجنيس من غير

بخلاف الميتة لانها
ليست بمال ولا متقومة
فوقع البيع بلا ثمن وهو
غير مشروع وكذلك
جلد الميتة لانه ليس
بمال ولا متقوم

خلافاً لمحمد قوله (وكذلك بيع الربوا أي مثل البيع بالخرم بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في أحد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة * غير مشروع بوصفه وهو الفضل أي بالفضل يفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف * وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وهو شرط لا يقتضيه العقد ولا أحد المتعاقدين فيه نفع أو للعقد عليه وهو من أهل الاستحقاق * والربوا قد يكون اسم للعقد ولنفس الفضل ففي قوله بيع الربوا مشروع باصله المراد منه العقد أي بيع هو ربوا وفي قوله الشرط الفاسد مثل الربوا المراد منه نفس الفضل أي الشرط الفاسد في إفساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد لأن الشرط الفاسد على ما وصفنا في معنى الدرهم الزائد من حيث أنه فضل استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه * ثم النهي في المسئلتين وهو قوله تعالى * وحرم الربوا * وقوله عليه السلام * لا تبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الأسواء بسواء * الحديث وما روى أنه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الأحاديث ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد فلا يندم به أصل المشروع لأنه لا يجاب وقبول من أهله في محله ولا يختل شيء من ذلك بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا أمرين زائدين على العقد فكانا غيره * لكن يثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك ألا ترى أن صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة مملوكان وحرم الانتفاع بهما فلما كانت الحرمة لا ينافي ملك اليمين لا ينافي سببه * وكان ينبغي أن لا يفسد العقد لما ذكرنا أن النهي راجع إلى غيره إلا أن النهي أن لم يتصل بأصل العقد اتصل بوصفه لأن الفضل أو الشرط إذا دخل فيه صار من حقوقه وكو صفه فانه يقال بيع رائج لمكان زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخيار وبيع حال ونساء لمكان الاجل ولما ورد النهي لمعنى في صفته لا أصله رفع وصف البيع لا أصله ووصف المشروع أنه بيع حلال جائز فارتفع الوصف وصار حراماً فاسداً وبقي الأصل موجباً للملك (فان قيل) لما بقي أصله موجباً للملك فلما ذاق وقف ثبوت الملك على القبض (قلنا) لأن السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينهض سبباً للملك إلا بان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فأنعدم الملك قبل القبض لقصور السبب * كذا في الأسرار قوله (ولهذا قلنا) أي ولأن النهي يقتضي بقاء المشروعية قلنا في قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً * أن النهي لعدم الوصف من شهادته أي شهادة المحدود في القذف وهو الأداء حتى لو شهد لا يقبل وكذا يخرج به من أهلية اللعان أيضاً لأن اللعان أداء وقد فسد الأداء وبقي الأصل أي أصل الشهادة لأن عدم القبول إنما يتصور إذا كانت الشهادة موجودة شرعاً وإذا بقي أصلها انعقد الكاح بها كما يتعد بشهادة الأعمى لأن الانعقاد لا يتوقف على وصف الأداء وأهليته قوله (منها صوم يوم العيد) الصوم في يوم الفطرو يوم الأضحى وأيام التشريق مشروع عند علمائنا الثلاثة وهو استحسان وعند زفر والشافعي رحمه الله غير مشروع وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمه الله * ثم إذا صح ندره في ظاهر الرواية ينفي بأن يفطر في هذه الأيام

وكذلك بيع الربوا مشروع باصله وهو وجود ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض فصار فاسداً لا باطلاً وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً أن النهي لعدم الوصف من شهادته وهو الأداء وبقي الأصل فيصير فاسداً ومنها صوم يوم العيد

ويقتضى في ايام اخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة * وجه قولهما ان الصوم غير مشروع في هذه الايام وليس الى العبد شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلا * ويانه ان الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله فانها ايام اكل وشرب عرفها بالاكل والشرب ولن يحصل التعريف الا بوجود خاص من الفعل فيها او وجوبه ووجود الاكل والشرب ليس من حصائص هذه الايام فلا يحصل به التعريف وانما الخاص فيها وجوب الاكل والشرب فكان ذلك جعلاً من صاحب الشرع لها محال وجوب الاكل والشرب ويندفع الوجوب بجواز الضد فدل ان الصوم فيها ممتنع الوجود شرعاً كما في الليل وايام الحيض * ولهذا قال لا يجوز الظهر من الحر المقيم الصحيح يوم الجمعة لان الوقت تعين للجمعة في حقه حتماً فلم يبق الظهر ضرورة لانهم لم يشترعوا بمجموعين بالاجماع * والدليل عليه ان الصوم اسم لما هو قربة والمنهى عنه يكون معصية فلا يكون صوماً الا ترى انه لا يصح اداء شيء من الواجبات به ولو بقي مشروعاً بعد النهي لصح كالصلوة في الارض المغصوبة * ولا معنى لقولهم انما لا يجوز لان الواجب في الذمة كامل وهذا صوم ناقص فلا يتأدى به التكامل لان النقصان لا يمنع قضاء الواجب كما اذا ترك الفاتحة او السورة او التعديل في قضاء الفاتحة يمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود ولم يمنع من الخروج عن عهدة الواجب فعرفنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته واذا ثبت ذلك لا يصح النذره لقوله عليه السلام * لا نذر في معصية الله * ولنا ما مر ان النهي عن المشروع يقتضى بقاء مشروعيته الى آخره * وما ذكرهنا ايضا ان الصوم في هذه الايام حسن مشروع باصله وهو في التحقيق راجع الى ما تقدم * وتقر به ان الشرايع كلها مبنية على الحكمة على ما عرف تفصيلها في غير هذا الكتاب والحكمة في الصوم حصول التقوى لمباشرة اذ لا مشروع ادل على التقوى منه فان من ادعى هذه الامانة كان اشداداً لغيرها من الامانات واكثر اتقائاً لما يخاف حلوله من النعمة بمباشرة شيء من القاذورات واليه الاشارة في قوله تعالى * لعلكم تتقون يا اياماً معدودات * وفيه ايضا معرفة قدر النعم ومعرفة ما عليه الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيكون حامله على المواساة اليهم * وفيه ايضا انقطاع حرارة الشهوة الخداعة المنسية للعواقب ورنج اح النفس الامارة بالسوء وانقيادها لطاعة مولاهما الى غير ذلك من معاني لا تحصى كثيرة * ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لان صوم الوصال متعذر والوقت على قسمين النهار والليل والليل يعدل للسكون والراحة وضعا والنهار يعدل للتصرف والتقلب للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤد الى الجوع والعطش حامل على الاكل والشرب لما في الحركة من التحليل فتعينت النهار للصوم ليكون على خلاف العادة ولتحقق الحكم التي ذكرناها * ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل سائر الايام محلاً لهذه العبادة وارداً يجعل هذه الايام محلاً لها ايضا للمساواة وتحقيق الحكم فيها حسب تحققها في تلك فهذا معنى قوله حسن مشروع باصله والذي يدل

وايام التشريق حسن
مشروع باصله

على بقاء المشروعية ان الشافعي يقول للمتمتع ان يصوم صوم المتعة فيها في اظهر اقواله كذا في الاسرار * وهو الامساك اى اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته على سبيل الطاعة والقربة * ويجوز ان يكون قوله طاعة تناول الفرض منه لان الطاعة اسم لفعل عمل باصر آخر اذا قصد الفاعل جعله للامر فان الفعل وان وجد لا يستحق اسم الطاعة مالم يوجد هناك امر كذا ذكره الشيخ ابو المعين رحمة الله عليه * وقوله قربة لتناول النفل لانها اسم لكل ما يتقرب به الى الله تعالى فصار التقدير اصل الصوم الامساك لله تعالى طاعة ان وجد الامر كصوم رمضان وقر به ان لم يوجد كصوم ايام البيض وغيرها وهنا ان لم يتحقق الامساك على سبيل الطاعة فقد يتحقق على سبيل القربة فكان مشروعا * ويجوز ان يكون ترادفا وهو الاظهر * ثم لما عرف بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان النهى لغيره لا محالة لكن ذلك الغير قام به فيما نحن فيه فصار كالوصف له بحيث لا تصور لوجود ذلك الغير الا بالصوم فصار قبيحا بوصفه * ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم * وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى لثبوت المغايرة بين الشئين تصور وجود احدهما بدون صاحبه * واليه اشار الشيخ بقوله بل هو طاعة اى الصوم في هذا الوقت طاعة انضم اليه وصف هو معصية * وقوله فلم يتقلب الطاعة معصية معناه ان يحدث هذا الوصف او يورود النهى لم يتقلب الصوم الذى هو طاعة معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض * ثم استوضح ما ذكره بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اى يوجد به لانه معيار ولا يتصور الصوم بدون * ولا فساد فيه اى في نفس الوقت فلا يجوز ان يتعلق النهى بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا * والنهى يتعلق بوصفه اى انما يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فواجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا قوله (مثل الفاسد من الجواهر) الجواهر معرب كوهو والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس * يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وياضها واصفرت وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي اصله ولم يبق منتفعا به فكذا المراد من الفاسد فيما نحن فيه ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه قوله (وبانه) اى بيان كون الصوم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه * على وجه يعقل اى على طريق يدرك بالعقل يعنى على وجه التحقيق ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد لمحوم القرايين وتوسعة النعم * والمتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد

وهو الامساك لله تعالى في وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم فلم يتقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه والنهى يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر وبيانه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد والمتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد

الضمير في اصله ووصفه راجعا الى الترك اي ترك المتناول اصله طاعة ووصفه معصية لما ذكرنا * وحاصل هذا الكلام ان النهى ورد لمعنى في غير الصوم وهو ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة لكنه متصل بالصوم و صفا فسد الصوم به * وهذا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد والشيخين وعامة المتأخرين * واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال النهى ورد عن عين الصوم بقوله عليه السلام * لاتصوموا * فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة وذلك لا يجوز الابدليل * واما قولهم النهى ورد لمعنى ترك الاجابة ففيه اعتراضات كثيرة مشهورة و بعد التسليم لانسلم انه غير الصوم بل هو عين الصوم وذلك لان فعل احد الضدين هو بعينه ترك لصاحبه ان لم تكن بينهما واسطة كالحركة مع السكون فان التحرك هو ترك السكون والسكون ترك التحرك بعينه ليس وراء هذين الفعلين فعل اخر يكون تركا لان التحرك مناف للسكون وكذا على العكس ف وقعت الغنية عن اثبات فعل اخر لم يقصد الفاعل فعله ولا خطر بباله مباشرة ولا عرف ثبوته بالمشاهدة لنفي هذا الضد ولو جاز اثبات فعل اخر مع ان هذا الموجود كاف لنفي ضده لا يمكن اثبات ما لا يتناهى من الافعال * ولا يبعد ان يكون اخذ الفعل تركا فانه ليس بترك لما هو اخذه وانما يستحيل ان لو كان اخذ لما هو تركه * وان كان الفعل له اضداد كثيرة فكل واحد منها ترك لجميع اضداده فاقام ترك القعود والانتكاه والركوع والسجود والاضطجاع والاسلام ترك لليهودية والنصرانية والمجوسية وجميع الاديان * ثم الصوم ضد للاكل والشرب والجماع والاجابة الدعوة في هذا اليوم فكان بنفسه تركا لهذه الاشياء فاذا لم يوجد للصوم غير النهى عنه فكان النهى عن ترك الاجابة نهيا عن عين الصوم * وقولهم لا بل هو غيره لتصور الصوم بدون الترك وهذا هو حد المغايرة غير سديد ولا بد من بيان شرط المغايرة ليتضح عوار هذا الكلام وذلك ان المغايرة بين الشئين يطلب من حيث الذات دون الجنس فان تصور وجود احدهما مع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متغايران وان كان لا يوزو الانفكاك بين جنسهما كجواهر معين مع اعراضه المعينة متغايران لجواز وجودهما مع عدم صاحبه وان كان الانفكاك بين جنس الجواهر والاعراض مستحيلا لاستحالة تعري الجواهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض بانفسها دون جواهر * وعلى القلب من هذا العرضية مع الوجود في عرض معين ليسا بمتغايرين وهو في نفسه شئ واحد ولا يتصور عدم معنى العرضية مع ثبوت الوجود ولا عدم الوجود مع تقرر العرضية فكان العرض شيئا واحدا من غير ان يكون اجتمع فيه معنيان متغايران وان كان يتصور انفكاك معنى الوجود في الجملة عن معنى العرضية فان الجواهر موجودة وليست باعراض والله تعالى موجود وليس بعرض وكذا الجوهرية مع الوجود من هذا القبيل وكذا الله تعالى موجود وهو قائم بذاته وهو متحد الذات وان كان الوجود في الجملة قد ينفك عن القيام بالذات * ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب والجماع في هذا اليوم المعين شئ واحد وان كان في الجملة يتصور انفكاكهما عن الآخر فن اعتبر العين في هذا الباب بالجنس وجعل جواز الانفكاك

في الجملة دليلا على ثبوت المغايرة في المعين وان كان لا يتصور فيه المغايرة فهو القائل يكون العرض الموجود شيئين متغايرين وكون الجوهر الموجود شيئين متغايرين وكون الباري الموجود القائم بالذات شيئين متغايرين وخروج هذا عن قضية العقول ودلائل الحق ودخوله في حيز الممتنع المحال مما لا يخفى على ذي لب * ثم قال والذي اظن فيه الشفاء ان يتوصل اليه الا بعرفة مقدمات * منها ان الترك ضد للمتروك ويتعلق به ثواب وعقاب فان من ترك الصلوة فقد باشر ضدا لها يعاقب على مباشرة ذلك الضد المنهي لانه اعدام الصلوة من قبله لان العبد لا يعاقب من غير فعل منهي باشره وما ثم ارتكبه * ومنها ما بينا ان الفعل اذا كان له ضدا واحدا يكون كل واحد منهما تركا للآخر الى آخر ما بينا * ومنها ان ما كان له اضداد وهو بنفسه ترك للاضداد كلها ويجوز ان يختلف وصفه في الحكم باعتبار الاضافة الى المتروك كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فترك امامه كان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وترك التحرك الى اليسار الذي نهى عنه وترك المنهي عنه واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته وصف بالوجوب بالنسبة الى ضدا بالحرمة بالنسبة الى ضد آخر * ومنها ان ما كان متحدا حقيقة يلحق في الحكم بالتعدد لعارض اوجب ذلك من مصادفته المحال المتعددة او تعلق الاحكام المختلفة به فان الراعي الى انسان عامدا لو اصاب السهم المقصود اليه ونفذه واصاب آخر لم يقصده اخذ في حق الاول باحكام العمد وفي حق الثاني باحكام الخطاء والفعل في نفسه واحد وجعل متعددا لتعدد محال اثره واختلاف الاحكام المتعلقة به * ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما وجب الاعتبار ويجعل الاصل متبوعا والعارض تابعا لاستحالة القلب وتعذر التسوية * وبعد الوقوف على هذه المقدمات نخوض في ابضاح ما مرنا ابضاحه فيقول الصوم في هذه الايام ترك للاكل والشرب والجماع ولا جابة دعوة الله تعالى عبادته بالقراين التي هي خالص اموال الله تعالى فانها اموال خالصة لله تعالى جعلت محالا لاقامة التقرب الى الله سبحانه باراقة دمائه الانعام قد شرف الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وامنه بهذه الضيافة فوجب عليهم اجابة دعوته والمسايرة الى قبول اكرامه فكان الصوم تركا لاجابة الدعوة والاكل والشرب والجماع وهو في نفسه شيء واحد غير انه بالاضافة الى الاكل والشرب والجماع كان عبادته مأذونا فيها لما تعلق به من الحكم والمصالح التي بينا وبالاضافة الى اجابة الدعوة كان منهي عنه باعتبار انه في حقها ترك للواجب فيكون منهي عنه وهو في ذاته متحد وهذه الاضداد متعددة بلا شك فان اجابة الدعوة غير الاكل والشرب لتصور وجودها بدون اجابة الدعوة وتغاير الاكل والشرب والجماع في انفسها مما لا يشك فكان الصوم الذي هو متحد في نفسه باعتبار الاضافة الى الاضداد المتعددة بمنزلة المتعدد وهو باعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة منهي عنه وباعتبار الاضافة الى الاكل والشرب والجماع عبادته مستحسنة فكان النهي باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات وباعتبار الحكم راجعا الى غير ما هو صوم مستحسن على حسب ما ذكرنا من المثال في المقدمات * ثم اجابة

الدعوة ليست بضد اصلي للصوم فان الصوم في غير هذه الايام ليس بترك لاجابة الدعوة وهو في جميع الاوقات ترك للاكل والشرب والجماع لكونها اضدادا لها اصلية فكان الصوم باعتبار الاضافة الى هذه الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة التابع فترك اجابة الدعوة في الصوم جعل كانه وصف له وترك الاكل والشرب والجماع جعل كانه موصوف متبوع فبقى الصوم مشروعا ويبقى فيه نوع خلل فامكن ايجابه بالقول لان بالقول يمكن التمييز بين المشروع منه وبين المنهى عنه * وهو معنى قول الشيخ في الكتاب انما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمة ذكرنا * ولو صام عن واجب آخر لا يجوز لحصوله مختلفا في نفسه لاستحالة التمييز في الفعل بين ترك الاكل والشرب والجماع وبين ترك اجابة الدعوة * وهذا كاجوز علما ونابيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لا مكان اراد البيع على السمن دون صفة النجاسة ومنعوا من اكله لاستحالة التمييز بينهما * ثم لو صام في هذه الايام يخرج عن عهدة النذر لانه لما اضاف النذر الى هذه الايام اوجب على نفسه قدرا يتحقق فيها وقتا في ذلك القدر كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عباء خرج عن نذره باعتاقها وان كان لا يتأدى شيء من الواجبات بها * والا فضل ان يصوم في وقت آخر ليكون مؤديا لكل مما اوجب عليه مع التخاص عن ارتكاب المنهى عنه كمن نذر ان يصلي عند طلوع الشمس فعليه ان يصلي في وقت آخر وان صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره * ولا يقال ان الهوى لو كان لترك الاجابة لكان ينبغي ان يأثم من لم يأكل كل بدون النية * لاننا نقول من لم يأكل كل بدون النية لعدم الطعام او للحمية لا يأثم لانه ترك الاجابة عن عذر امان لم يأكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لا يأثم * وهذا بخلاف الصلوة في ارض مفسوبة لان المنهى عنه هو الغصب دون الصلوة والصلوة فعل معلوم يتأدى باركان وشرائط معلومة والغصب ايضا شيء معلوم لا اتحاد بينهما بوجه * ولا يلزم ان من رأى رجلا يفرق وهو في الصلوة وقد امكنه التخليص لوقف الصلوة فيقطع حيث يجوز وان كان مأمورا بتركها منهيا عن ترك التخليص والمضي في الصلوة هو ترك التخليص فكانت الصلوة منهيا عنها من حيث انها ترك التخليص ثم لم يؤثر ذلك في صحة قضاء ما اوجب عليه كاملا * وكذا لو رأى رجلا يقتل آخر ويمكنه الدفع فمضى في صلوته او اشتغل بها ابتداء حيث جازت صلوته مع ما بينا * وكذا من اشتغل بالصلوة في اول الوقت عند استنفار الناس الى عدو من المشركين قد اظلمهم وهو قادر على ان ينفر اليهم على هذا ايضا لان الصلوة في هذه الحالة ليست بترك للتخليص والدفع فانها مع التخليص والدفع ممكنة في الجملة عند قرب الغريق منه فباخذ يده فيخلصه وقرب القاصد للقتل منه فيقبض على يده او يتعلق بثيابه او بعض اعضائه فيمسكه فلو كانت الصلوة تركا للتخليص والدفع لما تصور حصولهما في حالة الصلوة البتة لان ترك كل فعل ضده باجماع الفعل مع تركه مستحيل كاستحالة اجتماع السواد والبياض في حالة واحدة فدل ان التارك معنى وراء الصلوة يقارن الصلوة وارتكاب المنهى بفعل لا يمنع

من صحة فعل آخره وعبادة وليس بمنهى عنه كالمصلي يرمي بصره الى من لا يحل له النظر اليه من الاجنبيات والطائف ينظر الى بعض اعضاء الاجنبيات او يقذف محصنا فكذا ما نحن فيه * وهذا لان الركن في باب الصلوة هو الافعال المعهودة والصلوة في الحقيقة هذه الافعال لا غيرها وترك التخليص والدفع بترك استعمال اليد وترك استعمالها في باب الصلوة ليس من الاركان اذ الاداء لها بذلك انما استعمالها جعل من باب النواقض لوكثر لوجود الاعراض عن العبادة فاما ترك استعمالها فليس من الصلوة لان الصلوة ليست هي ترك استعمالها بل هي اداء الاركان * وكذا المشتغل بالصلوة في وقت التغير على هذا لان الترك حصل بترك المشي والصلوة ليست بترك المشي انما هي افعال اخر وراء ترك المشي وهو القرار على المكان والقرار معنى وراء الاركان المعهودة الا ترى انه يتصور القرار على المكان بدون اركان الصلوة ويكون به تارك للذهاب ويتصور ترك استعمال آلة التخليص والدفع وهي اليد بدون الصلوة ويحصل الترك فكان ترك المشي معنى مقارنا لاركان الصلوة والمنهى هو لا هي فاما في مسئلتنا هذه فالصوم هو بنفسه ترك هذه الاشياء على ما قررنا والله اعلم * هذا كله كلام الشيخ ابي المعين رحمه الله * وخلاصة معناه ان المنهى عنه عين الصوم بجهة والمشروع عينه ايضا ولكن بجهة اخرى ويجوز ان يكون الشيء الواحد مشروعا وحراما بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء * وزبدة الطريقة الاولى ان المشروع هو الصوم والمنهى عنه غيره ولكنه وصفه قائمه بالشخص المصنف رحمه الله بين الطريقة الاولى والحق باخر كلامه ما يشير الى الطريقة الثانية بقوله وبيانه على وجه تعقل الى آخره ويوقف عليه بادنى تأمل ان شاء الله تعالى قوله (ولهذا) اي ولان الطاعة وهي الصوم لم ينقلب معصية بالنهي صح النذره اي بهذا الصوم * او ولان ترك المتناول وهو الصوم طاعة باصله صح النذره لانه نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات بذاته قرينة وهو جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذره * والمعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرنا اي وصف هو معصية وهو ترك الاجابة متصل بفعل الصوم لا بذكر الصوم ولم يوجد منه الا ذكر الصوم وهو قوله نذرت ان اصوم لله يوم النحر او اصوم لله غدا وغديوم النحر فلم يمنع صحة النذره (فان قيل) ذكر الصوم ذكر للمعصية لان الصوم عينه ترك الاجابة على ما ذكرت وهو معصية فكان ذكر لصوم واجبا به ذكر للمعصية وقصدا اليه فلم يصح كن نذرا ان يضرب اباه او شتم امه لم يصح والعصيان نفس الضرب والشتم الا انه لما كان ذكره وقصدا اليه كان معصية ايضا فلم يصح (قلنا) لم ينقد هذا النذر من حيث انه ذكر المعصية ولكنه انعقد من حيث انه ذكر طاعة واجباب قرينة وقديدا ان جهة القرينة اصل فيه فيصح النذره (فان قيل) ما وجه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا اضاف النذر الى يوم النحر بان قال لله على صوم يوم النحر يصح نذره واذا اضاف الى الغدا بان قال لله على ان اصوم غدا وغدا يوم النحر صح نذره (قلنا) وجهه انه اذا نصح على يوم النحر فقد صرح في نذره بما هو

ولهذا صح النذره
لانه نذر بالطاعة
وانما وصف المعصية
متصل بذاته فعلا
لا باسمه ذكرنا ولهذا
قلنا في ظاهر الرواية
لا يلزم بالشروع لان
الشروع فيه متصل
بالمعصية فامر بالقطع
حقا لصاحب الشرع
فصار مضافا الى
صاحب الشرع
فبرئ العبد عن
عهده

منهى عنه فلم يصح وإذا قل غدا فلم يصح في نذره بالمنهى عنه فصيح نذره وهو كالمرأة إذا قالت لله على أن اصوم يوم حيضى لم يصح نذرها ولو قالت لله على أن اصوم غدا وغد يوم حيضها صح نذرها ويجب عليه القضاء * والجواب عنه على ظاهر الرواية أن الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع أن كونها طاهرة عن الحيض شرط ليكون أهلا لإداء الصوم فلما علفت النذر بصفة لا تبقى أهلا للإداء معها لم يصح لأنه لا يصح إلا من أهله كالرجل يقول لله على أن اصوم يوما أكلت فيه قوله (ولهذا) أي ولأن هذا الصوم معصية بوصفه قلنا أنه لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية * إذا شرع في صوم يوم الحر ثم أفسده لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية عن أبي يوسف رحمه الله يلزمه القضاء رواه بشر بن الوليد عنه كذا في الأسرار والكشف لأبي جعفر * وذكر في المبسوط إذا أصبح يوم الفطر صائما ثم أفطر لأقضاء عليه في قول أبي حنيفة وعليه القضاء في قول أبي يوسف ومحمد رحمه الله لهما أن الشروع ملزم كالنذر بدليل سائر الأيام والنهي لا يمنع صحة الشروع في حق القضاء كن شرع في الصلوة في الأوقات المكروهة * وجه ظاهر الرواية ما ذكر في الكتاب وهو أن الشروع في هذا الصوم متصل بالمعصية لأنه مرتكب للنهي عنه وهو ترك الإجابة بنفس الشروع فلم يجب عليه إتمامه وحفظه بل أمر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كأن صاحب الشرع قال له أقطع لأجل حق فلا يجب على القاطع شيء لحصوله مضافا إلى صاحب الحق * فبرئ العبد عن عهده أي عهدة القطع أو عهدة ما شرع فيه كن أمر غيره باتلاف ماله فأنلفه لا يضمن لأنه يأمره بخلاف النذر فإنه بنذره ما صار مرتكبا للنهي عنه وبخلاف الشروع في الصلوة في الوقت المكروه على ما ذكر قوله (ومنها) أي ومن الفروع المخرجة على الأصل المذكور الصلوة عند طلوع الشمس ودلوها أي زوالها أو غروبها يقال ذلكت الشمس أي زالت أو غابت * أي الصلوة في الأوقات الثلاثة المكروهة مشروعة باصلها لأن النهي يقتضي المشروعية ولا قبح في أركانها من القيام والركوع والسجود لأنها تعظيم الله تعالى لتكون حسنة كما في سائر الأوقات * وشروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فبقيت مشروعة بعد النهي كما كانت قبله * والوقت صحيح باصله أيضا لأنه زمان كسائر الأزمنة صالح لظرفية العبادة * كما جاءت به السنة وهي ما روى عرو بن عيسى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال له حين سأله عن الصلوة * صل صلوة الصبح ثم أقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع فأنها تطلع حين تطلع بين قرني الشيطان وح يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى يستقبل الظل بالروح ثم أقصر عن الصلوة فانه ح تجر جهنم فاذا قبل الظل فصل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى تصلي العصر ثم أقصر عن الصلوة حتى تغرب الشمس فأنها تغرب بين قرني الشيطان وح يسجد لها الكفار * وفي حديث الصنابحي أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال * أنها تطلع بين قرني الشيطان وأن الشيطان يزنيها في عين من يعبدها

ومنها الصلوة وقت
طلوع الشمس و
دلوها مشروعة
باصلها إذا قبح في
أركانها وشروطها
والوقت صحيح باصله
فاسد بوصفه وهو
أنه منسوب إلى
الشيطان كما جاءت به
السنة إلا أن الصلوة
لا توجد بالوقت لأنه
ظرفها لا معيارها

حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقتها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقتها فاذا دنت للمغرب قارنها فاذا غربت فارقتها فلا تصلوا في هذه الاوقات * فهذا معنى نسبة الموقت الى الشيطان * ورأيت في بعض القصص ان زرادشت العين امر المجوس بالصلوة في هذه الاوقات الثلاثة فجاء الشرع بحرمة الصلوة فيها مخالفة لهم * وقرنا الشيطان ناحيته رأسه * قيل انه يقابل الشمس حين طلوعها فينصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فيقلب وجود الكفار للشمس عبادة له * وقيل هو مثل ثم لما اثبت التسوية بين صوم الايام الخمسة وبين الصلوة في الاوقات الثلاثة من قبل ان النهي في كل منهما ورد لعني في وصف الوقت شرع في بيان التفرقة بينهما فقال الان الصلوة اى لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت للصلوة ظرف ولا تأثير للظرف في اتحاد المظروف بل هي توجد بافعال معلومة فلا يكون فسادها مؤثرا فيها لانه مجاور بخلاف الصوم لانه توجد بالوقت لانه معياره على مامر قوله (وهو سببها) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فساد الظرف الملم يؤثر في المظروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يؤثر في نقصانه ايضا حتى يتأدى به الكمال كما لا يؤثر فساد ظرف المكان فيكم في الصلوة في الارض المفصولة حيث تأدى بها الكمال فقال الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة ففساده يؤثر في المسبب لا محالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر في النقصان لافي الفساد بخلاف الصلوة في الارض المفصولة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يؤثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب كراهة وهي لا يمنع اداء الواجب * وفي قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض والالم يستقيم هذا الكلام لان كلامنا في النفل لافي الفرض وقيل في معنى سببية الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعى شكرا وكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الازمنة شكرا الان الله تعالى رخص بالايجاب في بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر او شرع فقد اخذ بما هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب * فقيل لا يتأدى به اى بالمذكور وهو الصلوة في هذه الاوقات المكروهة الكامل وهو ما وجب في غير هذه الاوقات لان الكامل لا يتأدى بالنقص (فان قيل) لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان يمكن فيه النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتأدى به الكامل كما يتأدى بالصلوة في الارض المفصولة (قلنا) النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا لان ذلك دخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع عنه لانه لا يخل بالمأمور به وذلك كمن اعتق رقبة عيباء عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت كافرة تجوز وان يمكن فيهما نقصان بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن اداء الواجب *

وهو سببها فصارت
الصلوة ناقصة
لا فاسدة فقليل
لا يتأدى به الكامل

ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف
 العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر فقواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات
 وصف الايمان في الرقبة لان المأمور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار
 الاحاد التي لاتزاد على الكتاب وتوجب العمل لا العلم وهذا قلنا يجبر بالسجود فلا يظهر في
 حق المأمور به * وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه
 قوله (ويضمن بالشروع) حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان يقضيها في وقت
 محل فيه الصلوة فان قضاءها في وقت آخر مكروه اجزاؤه وقد اساء لانه لو اتمها في ذلك الوقت
 اجزاء فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت * وقال زفر لا يضمن وهو رواية عن ابي
 حنيفة رحمه الله لانها انهي عنها فلم تجب صياتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه * ولنا
 ان فساد الوقت لما لم يؤثر في افسادها بقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجب صياتها عن
 البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت اذ الوقت فيه جزء من اجزاء الماهية حتى قبل هو
 الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا ولهذا الواسك في الليل لا يكون صوما بحال * ويعرف
 به اى يعرف مقداره بالوقت حتى ازداد بازدياده وانقص بانتقاصه * فازداد الاثر اثر
 فساد الوقت في الصوم فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع * يوضحه ان في الصلوة يمكنه الاداء
 بذلك الشروع لابصفة الكراهة بان يصير حتى ترتفع الشمس فهذا لزمه وفي الصوم بعد
 الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه وحقيقة الفرق ما ذكر الشيخ ابو العين
 رحمه الله ان ما تركب من اجزاء متفقة متجانسة يكون للبعض اسم الكل كالماء والهواء والخل
 والابن فان اسم الماء كينطلق على جميع ماء البحر ينطلق على قطرة منه لكون اجزاء الماء متفقة
 متجانسة في نفسها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون للبعض اسم الكل كاسكنجيين المتركب
 من الماء والسكر والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى سكنجيينا * وكذا
 الآدمي مع الاجزاء البسيطة من اللحم والدم والعظم والعصب والاجزاء المترتبة كالوجه واليد
 والرجل هكذا فان شيئا من هذه الاجزاء من اى النوعين كان لا ينطلق عليه اسم الآدمي معروف
 ذلك عند اهل اللغة لاتزاع في ذلك * ثم الصوم تركب من اجزاء متفقة وهى الامساكات
 الموجودة من انشقاق الفجر الى غروب الشمس فكان اسم الصوم واقعا على كل جزء من
 اجزائه والنهي ورد عن الصوم وجزء من اجزائه صوم فكان منها عنه ولهذا لو حلف ان
 لا يصوم فشرع فيه ثم افسد يحنث في يمينه فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا على
 ما قررنا ولو مضى فيه لكان كل جزء منه مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد
 على ما انعقد والمنعقد الماضى كان مشتملا عليهما فاضى لولزم لما فيه من تقرير الطاعة لا يلزم
 لما فيه من تقرير المعصية لان تقريرها حرام والتوبة عما سبق من المعصية والندم عليه فريضة
 وتقرير ما انعقد طاعة واجب لكنه مجتهد فيه وتعارضت فيه الاخبار من حيث الظاهر فتمكنت
 فيه الشبهة فاما افتراض التوبة عن المعصية فلا شك فيه فكان جانب ترك المضى مرجحا على

ويضمن بالشروع
 والصوم يقوم بالوقت
 ويعرف به فازداد
 الاثر فصار فاسدا فلم
 يضمن بالشروع
 والنهي عن الصلوة
 في ارض مفصولة

جانب وجوب المضي فلم يجب المضي فلا يلزمه القضاء بالافساد بخلاف ما اذا شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة ثم افسد حيث يلزمه القضاء بالافساد لان الصلوة تركبت من اجزاء مختلفة غير متجانسة من قيام وركوع وسجود فلا يكون لبعضها اسم الصلوة وانما يطلق الاسم عند انضمام هذه الاجزاء بعضها الى بعض بان يقيد الركعة بالسجدة وصارت الركعات بعد ذلك اجزاء متجانسة فكان لركعة واحدة اسم الصلوة ولهذا وحلف ان لا يصلي فشرع في الصلوة لا يحنث ما لم يقيد الركعة بالسجدة ومن انتقل من الفرض الى النفل قبل تمامه لا يجعل متفلا ما لم يوجد منه السجدة لان مادون الركعة ليس بصلوة والنهي ورد عن الصلوة في هذه الاوقات فلم يكن الشروع منها عينا ولا القيام ولا القراءة ولا الركوع وانما توجه عليه النهي عند وجود السجدة فامضى قبل ذلك انعقد عبادة محضة وابطالها حرام وصيانتها واجبة ولا تحصل الصيانة بدون المضي فكان المضي في حق مامضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل طاعة وتحصيل معصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهي ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكاب معصية وهي ابطال عبادة محضة فترجحت جهة المضي على جهة الافساد فوجب المضي فاذا افسد فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزمه القضاء والله اعلم قوله (متعلق بما ليس بوصف) اي ليس بوصف ولا سبب فلم تقسد ولم ينتقض ايضا حتى نادى بها الواجب الكامل باتفاق الفقهاء الا ان غرض الشيخ لما كان هو التفرقة بينها وبين صوم يوم النحر والتفرقة بين البيع وقت النداء وبين بيع الربوا لا غير لم يتعرض لعدم الانتقاض * وانما كان النهي متعلقا بما ليس بوصف لانه متعلق في الصلوة بشغل الارض وفي البيع بترك السعي وهما امران منفكان عن الصلوة والبيع الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وكذا البيع يوجد بدون ترك السعي بان تبايعا في الطريق ذاهبين وترك السعي يوجد بدون البيع بان مكث من غير بيع واذا كان كذلك كان النهي لامر مجاور فوجب الكراهة دون الفساد * وفي بعض الشروح القبح المتصل بالشروع على ثلاثة اوجه اتصال كامل ووسط وناقص * فالكامل في صوم يوم العيد ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتأد به الكامل * والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذا اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض المغصوبة ولذلك لا يتأدى به الكامل وتضمن بالشروع والناقص في الصلوة في الارض المغصوبة ولذلك ثبت فيها الكراهة دون الفساد والنقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة لا على طريق الاتصال في الحقيقة * واعلم ان العلماء قد اختلفوا في الصلوة في ارض مغصوبة فذهب الجمهور الى انها صحيحة وذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل ومالك في رواية والزيدية والجبائي وابنه ابو هاشم الى انها لا تصح قائلين بان القول بصحتها يؤدي الى ان يكون الفعل الواحد بذاته حراما وحلالا لان هذا الفعل المعين غصب ومتعلق الحرمة بالاتفاق فلو صححت لكان هو بعينه متعلقا بالوجوب ايضا

متعلق بما ليس
بوصف فلم تقسد
فكذلك البيع وقت
النداء وهو بخلاف
بيع الحر والمضامين
والملاقيح لانه اضيف
الى غير محله فلم ينعقد
فصار النهي مجازا
عن النفي وهذه
الاستعارة صحيحة
لما بينهما من
المشابهة والاختلاف
فيه انما الكلام في
حكم حقيقة

وذلك باطل وهذا لان فعله واحد وهو كونه في الدار المغصوبة وهو في حالة القيام والركوع والسجود غاصب بفعله عاص به فلا يجوز ان يكون متقربا بما هو عاص به مثابا بما هو معاقب عليه * ولا يفيد قولكم امكن انفكاك احدهما عن الآخر لانه وان امكن ذلك في غير صورة النزاع لكنهما متلازمان فيما تمتاز عنافيه فلا يمكن الجمع بين الامرين * وتمسك الجمهور باجماع السلف فانهم ما امروا الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع ثرة وقوعها ولا نهوا الظالمين عن الصلوة في الاراضي المغصوبة اذ لو امروا به ونهوا عنها لانتشر * وبان الفعل وان كان واحدا في نفسه اذا كان له وجهان مختلفان يجوز ان يكون مطلوبا من احد الوجهين مكروها من الوجه الثاني وانما الاستحالة في ان يطلب من الوجه الذي يكره له عينه ثم فعله من حيث انه صلوة مطلوب ومن حيث انه غضب مكروه والغضب يعقل دون الصلوة والصلوة تعقل دون الغضب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد متعلق الامر والنهي الوجهان المتغايران * وهو نظير ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان ارتكبت النهي عاقبتك وان امتثلت اعتقتك فخطا الثوب في تلك الدار فيصح من السيد ان يعاقبه ويعتقه ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار فكذلك ما نحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل امرين مختلفين يطلب احدهما ويكره الاخر وان جمعهما المكلف لم يخرج عن حقيقتيهما * وهو ايضا كمن رمى سهما الى مسلم بحيث يرمى الى كافر او الى كافر بحيث يرمى الى مسلم فانه يثاب ويعاقب ويملك سلب الكافر عند من جعله سببا لذلك ويقتل بالمسلم قصاصا تضمن فعله الواحد امرين مختلفين * وبهذا خرج الجواب عما قالوا انه غاصب بفعله ولا فعل له الا قيامه وركوعه وسجوده فكان متقربا بعين ما هو غاصب به * لانا انما جعلناه عاصيا من حيث انه يستوفي منافع الدار ومتقربا من حيث انه اتي بصورة الصلوة كما ذكرنا في مسألة الخياطة وقديلم كونه غاصبا من لا يعلم كونه مصليا ولا يعلم كونه غاصبا * الا ترى انه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة وانما يتقرب بافضاله وليس تلك الافعال شرطا لكونه غاصبا ثبت انهما وجهان مختلفان وان كان الفعل واحدا * ولما فرغ الشيخ من بيان تخريج الفروع على الاصل المذكور شرع في جواب ما برد نقضنا على ذلك الاصل فقال وهذا يخالف اي بقاء المشروعية مع ورود النهي يخالف بيع الحر * او ما ذكرنا من الفروع يخالف بيع الحر والمضامين والملاقيح من حيث ان النهي فيها لم يقتض بقاء المشروعية حتى بطلت اصلا وقد اقتضى ذلك في الفروع المتقدمة لانها بوج اضيفت الى غير محلها اذ المعلوم لا يصلح محلا للبيع ولا بدلالا لعقد من المحل فبطلت لعدم المحل وصار النهي عنها مستعارا للنفي بهذه القرينة * واستعارة النهي للنفي صحيحة لما بينهما من المشابهة وهي استواءهما في نفس الرفع فاحدهما برفع الاصل والاخر برفع الصفة * ولان كل واحد منهما عبارة عن العدم * ولان كل واحد منهما محرم ولهذا صحت استعارة النفي للنهي في قوله تعالى * فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج * والمضامين ما تضمنته اصلا بالفحول ومنه قول

الشاعر (شعر) ان المضامين التي في الصلب * ماء الفحول في الظهور الحذب * جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا * والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من تحت الدابة اذا حبلت * وهو فعل لازم فلا يجي اسم المفعول منه الاموص ولا يحرف الجر الا انهم استعملوه محذوف الجار * وصورته ان يقول بعث الولد الذي سيحصل من هذا الفعل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادة العرب قتي النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك قوله (وكذلك صوم الليالي) اي وكبيع الحرو والمضامين والملاقيح صوم الليالي في انه غير مشروع مع انه منهي عنه لان الوصال غير مشروع فان الشرع اخرج زمان الليل من ان يكون وقتا للصوم ولم يجعله وقتا له اصلا فكان النهي عنه بمعنى النفي * ثم صوم الفرض يتأدى بصيام ايام الوصال اذ انواه لان اقبح في المجاور وهو الامساك في الليل لا معنى متصل بوقت الصوم بخلاف صوم يوم النحر لان اقبح لمعنى متصل بوقت الصوم قوله (ولا يمكن) لان الادعى لا يجبي بدون الاكل على ما عليه جبلته فلا بد من ان يعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر فعينت النهار للصوم لان الابتلاء يتحقق فيها لان في النفس داعية الى الاكل والشرب وذلك في النهار في العادة فيتحقق خلاف هوى النفس بالامساك عن الشهوات فيه فاما الامساك في الليل فعلى وفاق هو اها فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على الكمال اذ اصل بناء العبادة على مخالفة العادة لاعلى موافقتها * ولا يقال بان الجماع يوجد في الليالي عادة وهو احدى المفطرات فكان الامساك عنه في الليل على خلاف هوى النفس فينبغي ان يكون الليل محلا للصوم ايضا * لانا نقول شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن ولهذا كان الصوم وجاء على ما ورد به الاثر فلا يعتبر بنفسها قوله (ولا يلزم النكاح بغير شهود) اي ولا يلزم على الاصل المذكور النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروع عامع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النبي فيه وهو الحرمة * وبدليل انه لو حل قوله عليه السلام * لانكاح الابشهود * على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع فوجب حله على النبي كما حل قوله تعالى * فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج * عليه لهذا المعنى لانا لانسلم ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه السلام لاصلوة الا بطهارة وكقولك لا تدخل في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاء ضرورة صدق الخبر وما ذكرناه يلزم منه الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف اصلا * وقوله واما يسقط الحد جواب سؤال برده على هذا الجواب وهو انه لما لم يبق مشروعا اصلا فينبغي ان لا يسقط الحد ولا يثبت النسب ولا يجب العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم لا يثبت بدون السبب فقال انما يثبت هذه الاحكام لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لانقضاء اصل العقد اذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت قوله (ولان النكاح شرع للملك ضروري) يعني ولئن كان صيغته نهيا لم يمكن القول بقاء المشروعية والعمل بالحقيقة ولو وجب حله على النفي والنسخ ايضا لان النهي انما يوجب بقاء المشروعية فيما يمكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع

الليالي لان الوصال غير مشروع ولا يمكن والنهار هو المتعين لشهوة البطن غالبا فتعين للصوم تحقيق الابتلاء فصار النهي مستعارا عن النفي ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لانكاح الابشهود فكان نسخا وباطالا واما يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لشبهة العقد ولان النكاح شرع للملك ضروري لا يفصل عن الحل حتى لم يشرع مع الحرمة ومن قضية النهي التحريم فبطل العقد لمضادة ثبتت بمقتضى النهي بخلاف البيع لانه وضع للملك العين والتحريم لا يضافه لان الحل فيه تابع الاتري انه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبيد واليهائم وكذلك الخمر

المشروعية لا فيما لم يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع للملك ضروري لا يفصل عن
الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرية مثله في الشرف والكرامة
واسترقاق لها حكما من غير جناية ولكنه ان شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع
لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه ما لا يخفى من الفساد فشرع
النكاح سببا للملك ليظهر اثره في حل الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلا في نفسه وهذا لا يظهر
اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرية مالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله الا ترى
انه لو قطع طرفها واخرجت نفسها ووطئت بشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج
واذا كان الموجب الاصل في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما
لتنضاد بينهما ثم الحرمة ثابتة بالاجماع في عدم الحل ضرورة ومن ضرورة انعدامه خروج
السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية تراد لاحكامها للذوات ومن ضرورة
خروج السبب عن المشروعية صيرورة النهي فيه بمعنى النفي ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد
النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا بقاؤه مع
الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقدوا في هذه الصور ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض
فانها تزول لا بحالة فالاحرام ينتهي بضده والحيض ينتهي بالظهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان
منزلة من تزوج امرأة وهناك مانع حسي لا يمكنه الوصول اليها لرفعها لا يمنع ذلك عن صحة النكاح
لان بعد رفع المانع يظهر اثره فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمغاية الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح
بعد انتهائها فلا يكون في الانعقاد فائدة اصلا قوله (وكذلك نكاح المحارم مني) اي محمول على
التي اعدم محلها لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجتها
عن محمية الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان في محل واحد فكانت اضافة الحرمة اليهن نقيضا
للحل لانها قوله (مستعار عن النفي) اي للنفي يعني ان كان المراد من النكاح المذكور في
النص العقد فانه محمول على النفي لانه ثبت بالدليل ان الحرمة الثابتة بالمصاهرة هي الحرمة
الثابتة بالنسب على ان تقوم المصاهرة مقام النسب فكان تقديره وحرمت عليكم ما نكح اباؤكم
فتخرج عن محمية النكاح فكان النهي مجازا بمعنى النفي لا بحالة * قال شمس الائمة الكردي
رحه الله لا يرد قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نقضا على هذا الاصل لان كلا منافيما كان
مشروعا ثم صار منهياعنه ابقى مشروعا بعد النهي ام لا ولم يكن ذلك مشروعا اصلا بدليل
قوله تعالى (انه كان فاحشة ومقتا) فلم يكن من هذا الباب * ثم ما ذكر جواب عن المسائل التي يرد
نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما
فرغ عنه شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال
الحسية يوجب انتفاء المشروعية عنها اصلا وهي اربع مسائل فقال واما استيلاء اهل الحرب *
ووجه وروده ان الاستيلاء فعل حسي والنهي عن الفعل الحسي يوجب قبحا في عينه وانتفاء
المشروعية عنه وقد قلتم بخلافه حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمة ولا بد لها من سبب

وكذلك نكاح المحارم
منفي لعدم محله فلفظ
النهي في قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم من النساء
مستعار عن النفي واما
استيلاء اهل الحرب
فانما صار منهيابواسطة
العصمة وهي ثابتة
في حقنا دون اهل
الحرب لانقطاع
ولايتنا عنهم ولان
العصمة متناهية
بتناهي سببها وهو
الاحراز فسقط النهي
في حكم الدنيا

مشروع رعاية للتناسب بين السبب والمسبب فكان هذا نقضاً لذلك الأصل * وتوجيه الجواب
 اننا لنسلم ان الاستيلاء منهي عنه لذاته بدليل انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير مملوكاً
 له بالاجاع فثبت انه منهي عنه لغرمه وليس ذلك العصمة المحل والعصمة انما تثبت في حقنا
 دون اهل الحرب لانها انما تثبت بالخطاب بالاجاع ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية
 التبليغ والالزام فكانوا في حق هذا الحكم اعني ثبوت العصمة بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من
 المؤمنين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم
 على الصيد سواء * ولكن يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فمنهم يعتقدون تملكها بالاستيلاء
 ويعتقدون اباحة ذلك ومع هذا لا يملكونها فلذلك ضم اليه دليلاً آخر يفرق به بين الاموال
 والرقاب فقال ولان العصمة متناهية يعني ولئن سلمنا ان العصمة ثابتة على الاطلاق في حق
 الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز لان العصمة وهي عبارة عن كون الشيء محرم
 التعرض محصناً لحق الشرع او لحق العبد انما تثبت بالاحراز وهو يتحقق باليد عليه حقيقة
 بان كان في تصرفه او بالدار على ما عرف وقد انتهى كلاهما باحرازهم المأخوذ بدار الحرب
 فينتهي العصمة الثانية به كما ينتهي عصمة النفس بانتهاء الاسلام واذا انتهت العصمة بانتهاء سببها
 سقط النهي ولم يبق الاستيلاء محظوراً لانه ثبت بناء على عصمة المحل ولم يبق (فان قيل)
 ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فيلغو لعدم مصادفته محله فلا يفسد زوال العصمة بعد
 ذلك كن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولو هلك في يده يجب الضمان وان زالت العصمة
 الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاخذ لاقاه وهو ليس بمحل للملك وكذا اذا اشترى خيراً
 فصارت خلا لا ينعقد البيع وان صار محلاً للبيع بعد زوال الحرمة كذلك هذا (قلنا) قد ثبت
 بالدليل ان للفعل المتدحكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الخف
 في حق المسح ولبس الثوب في حق الخنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الدخول في
 دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيصلح سبباً للملك كاستيلاء
 المسلم على مثل هذا المال وهو مال اهل الحرب * وهكذا نقول في الصيد انه يملك بعد الاخراج
 عن الحرم حتى لو باع يجوز بيعه نص عليه في الجامع ولو اكله يحل الا انه يجب الارسال
 ولو لم يرسل يجب الجزاء تعظيماً للحرم وصيانة لحرمة فاننا لو قلنا بان من اخذ الصيد واخرجه
 لا يجب الارسال والجزاء يؤدي ذلك الى تقويت الامن عن الصيد والى هتك حرمة الحرم *
 فاما مسألة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بمتد فاذن لم يصادف محله بطل اصلاً *
 وهذا بخلاف استيلائهم على رقاب المسلمين حيث لا يصلح سبباً للملك بحال لان عصمتهم امن
 الاسترقاق ثبتت بالحرية المتأكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم * وبخلاف ما اذا دخل
 المسلم دار الحرب مستأمناً فاستولى على ماله مسلم حيث لا يملكه وان لم يبق العصمة بزوال اليد
 والدار جميعاً وتحقق الاستيلاء على مال غير معصوم في حالة البقاء لان الاستيلاء لم يتم لانه انما يتم
 بالاحراز والمسلم لا يحرز نفسه وماله بدارهم بل يدخلها على سبيل العارية وانما هو من اهل

دار الاسلام حينما كان فكان بمنزلة مالواستولى عليه في دار الاسلام * وحقيقة الخلاف ان عصمة النفوس والاموال يثبت بالاحراز بالدار ام بمجرد الاسلام فعندنا ثبت بالاحراز وعنده تثبت بالاسلام او بما يخلفه في احكام الدنيا وهو عقد الذمة وقد عرف بحقيقته في موضعه * ثم فيما نحن فيه لما زال العاصم وهو الاحراز بالدار بطلت العصمة قيمك بالاستيلاء لان الاستيلاء على مال غير معصوم ليس بمحظور فيصلح سبب الملك وعنده لما بقي العاصم وهو اسلام المالك لم تزل العصمة فلا يملك بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سبب الملك الذي هو نعمة والله اعلم قوله (واما الملك بالغصب) الى آخره جواب عن نقض آخر يرد على ذلك الاصل ايضا * وجده وروده ماذكرناه في الاستيلاء * واعلم ان بعض المتقدمين من مشايخنا قالوا سبب الملك في المغصوب للغاصب تقرر الضمان عليه كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد ولكن هذا غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا ننذيع الغاصب وسلم الكسب له * وقال بعض المتأخرين الغصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان وهذا ايضا وهم فان الملك لا يثبت عند اداء الضمان من وقت الغصب للغاصب حقيقة ولهذا لا يسلم له الولد ولو كان الغصب هو السبب للملك لكان اذا تم له الملك بذلك السبب يملك الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف اذا تم بالاجازة يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة * ومع هذا في هذه العبارة بعض الشبهة لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سبب الملك كما قال الشافعي رحمه الله * فالاسلم ان يقال الغصب يوجب رد العين ورد القيمة عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا السبب ثم يثبت الملك به للغاصب شرطا للقضاء بالقيمة لاحكامنا بنا بالغصب مقصودا ولهذا لا يملك الولد لان الملك كان شرطا للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وهو بعد الانفصال ليس يتبع فلا يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فانها تتبع محض والكسب كذلك بدل المنفعة فيكون تبعاً محضاً وثبوته في البيع بثبوته في الاصل سواء ثبت في المتبوع مقصودا بسببه او شرطا لغيره كذا في المبسوط * ولا بد من كشف سر المسئلة وهو ان ضمان الغصب يجب بمقابلة اليد الفاتية ام بمقابلة العين فعندنا يجب بمقابلة العين وعند الشافعي رحمه الله يجب بمقابلة اليد * قال لان المضمون بالغصب مافات بالغصب وهو اليد فكان شرع الضمان لجبر ماذكرنا مافات على المالك لانه ضمان جبر بالاتفاق لا بازاما هو قائم ليفوت واذا كان الضمان لجبر ماذكرنا بقي الملك في المغصوب كما كان * وكان ينبغي ان يثبت الملك في الضمان للمالك يد الاداء على مثال المضمون لكن اثبات يد المالك بدون ملك الذات غير ممكن فان اليد كانت ثابتة على وجه يتمكن بها من الانتفاع وهذا بدون ملك الذات لا يتصور فابنته الملك في الذات ضرورة تحقق المماثلة بين الفاتية والجابر ومثبت ضرورة غيره كان عدم ما في حق نفسه الا ترى ان المغصوب اذا كان مدبراً او تعذر رده وجب الضمان مقابلاً باليد بالاتفاق ويثبت الملك فيه للمغصوب منه ضرورة تحقق المماثلة * وفصل المدبر يوضح ان الضمان بمقابلة اليد اذ لو كان بدلاً عن العين وكان من شرط القضاء به زوال ملك المالك عن العين لما قضى القاضي به في محله لا يتحقق هذا

واما الملك بالغصب
فلا يثبت مقصودا به
بل شرطاً لحكم
شرعي وهو الضمان
لانه شرع جبراً ولا
جبر مع بقاء الاصل
على ملكه اذ الجبر
يعتمد الفوات

الشرط وإن تم بقضاء القاضى ينبغي ان يزول ملكه عن المدين كالموقوف بحراز بيع المدين
واذا ثبت ان الضمان بمقابلة قطع اليد لم يقع الحاجة الى ازالة ملك العين عن المالك الى الغاصب
كما في المدين اذا ليس فيه اجتماع البدل والمبدل في ملك رجل واحد * وحتنا في ذلك قول
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفداء المصوبة المصلية * اطموها الاسارى * فقد امرهم
بالصدق بها ولو لم يملكوها لما امرهم به لان التصديق بملك الغير اذا كان مالكم معلوما لا يجوز
ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر ذلك يباع فيحفظ عليه ثمنه * ولان الضمان انما يجب
بمقابلة ما هو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا امتلاء كيسه ويده الا ترى
انه يقوم العين به ويسمى الواجب قيمة العين لا قيمة اليد ويتقدر بمالية العين * والدليل عليه
انه خلف عن الضمان الاصلى بالغصب والمضمون الاصلى هو المال المصوب بعينه بالايجاب
وعليه رده الى مالكه ليخرج عن الضمان الاصلى بالغصب فكذا الخلف يكون خلفا عن ذلك
المضمون وهو المال هذا هو الاصل فلا يعدل عنه الى ما ذكره الخصم الا عند العجز عن هذا
كما لا يقضى بالقيمة الا عند العجز عن عيني المصوب * وهذا اولى مما قاله الخصم لانه جعل
المتقوم بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم وليس له نظير في الشرع ونحن
جعلناه بدلا عما هو متقوم عند الامكان * ولما ثبت ان الواجب بدل العين وانما يجب بطريق
الجبر بالاتفاق والجبر يستدعي الفوات لاحالة لانه انما يجبر الفاتت دون القائم كان من ضرورة
القضاء بقيمة العين انعدام ملكه في العين ليكون جبر المافات ولتحقق المائلة التي هي شرط
ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه
لاحالة كما في قوله اعتق عبدك عني على الف درهم فاعتقه يقدم التملك منه على نفوذ العتق
منه ضرورة كونه شرطا في المحل لان يكون قوله اعتقه عني سببا للتمليك مقصودا *
وتين بما ذكرنا انا ثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو القضاء بالقيمة جبرا
لحقه في الفاتت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا المشروع ثبت به فيكون حسنا
بحسنه * وصح الامر بايجاب البدل وان لم يثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان
الشرط مما ثبت بالاثمار به مقتضى كالا مبرا بالاعتاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه مما ثبت
مقتضى الاثمار به فاذا اعتق يثبت الملك بالشراء او لائم العتق كالمو صرح بالشراء ثم امر بالاعتاق
فكذا ههنا يزول ملك الاصل او لا مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البدل كالمو اتى بما ينص
على ازالة من ضمان بيع * وتين ان الغصب موجب للملك في البدلين كالبيع الا انه اوجب اقتضاء
والشراء نصا (فان قيل) قد سلمنا انه بدل العين الا انه بدل خلافة لا بدل مقابلة لان في بدل
المقابلة قيام المبدل شرط كالثمن مع الثمن ليقابل به البدل وفي بدل الخلافة الشرط عدم
الاصل ليقوم الخلف مقامه كالتييم مع الوضوء والاعتداد بالا شهر مع الاعتداد
بالا قراء ثم ههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة وفي بدل الخلافة اذا
ثبت القدرة على الاصل سقط حكم الخلف كالقدرة على الماء اذا حصلت سقطت

وشرط الحكم تابع
له فصار حسنا
لحسنه وانما قبح
لو كان مقصودا به
وفي ضمان المدبر قلنا
بزوال المدبر عن
ملك المولى لكونه
مالا مملوكا تحقيقا
لشرط المشروع
وهو وجوب الضمان
ولا يدخل في ملك
المشتري صيانة خلقه
ولان ضمان المدبر
جعل مقابلا للفايت
وهو اليد دون
الرقبة وهذا طريق
جائز لكن لا يصار
اليه عن المقابلة
بالرقبة الا عند
العجز والضرورة
فالطريق الاول
واجب وهذا جائز
واما الزنا فلا يوجب
حرمة المصاهرة
اصلا بنفسه انما
هو سبب للماء والماء
سبب للولد وجودا

التيمم فهنا اذا عاد العبد من الابق جاءت القدرة على الاصل فوجب ان يسقط اعتبار الخلف
(قلنا) نحن نسلم انه بدل خلافة ولكننا نحتاج الى ازالة الاصل عن ملكه حال ما مضى
انقاضي بادخال البدل في ملكه احترازا عن اجتماع البدل والمبدول في ملك واحد فاذا دخل
البدل في ملكه وزال الاصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يلتفت الى حصول القدرة بعد
ذلك لانه بعد حصول المقصود بالبدل فلا يوجب سقوط اعتبار البدل كمن تيمم وصلى ثم قدر
على الماء قوله (وشرط الشيء تابع له) لانه يثبت للصحيح الغير لان يثبت مقصودا بنفسه
ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه كالظهارة للصلوة فصار اي ثبوت الملك للغاصب
الذي هو شرط * حسنا بحسنه اي بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروطه وهو الضمان
وان قبح ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب * ثم اجاب الشيخ عن فصل المدبر
بوجهين * تقرير الاول انا نقول في فصل المدبر بزواله عن ملك الغاصب منه بعد تقرر حقه
في القيمة تحقيقا لشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب
كان للغاصب دون الغصوب منه ولكن لا يدخل في ملك الغاصب صيانة لخلق المدبر فان حق
العقق ثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كاف
لتحقق الشرط فثبت هذا القدر * ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في
ملك الموقوف عليه * وقوله في ملك المشتري اراد به الغاصب لانه بمنزلة المشتري عند اداء
الضمان * وتقدير الثاني ان في المدبر القيمة ليست تبدل عن العين لان ما هو شرطه وهو انعدام
الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل هذا خلفا عن القصدان الذي حل بيده ولكن هذا عند
الضرورة ففي كل محل يمكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا
تعذر ايجاد الشرط يجعل خلفا عن التقصان الذي حل بيده * ونظيره فصلان احدهما ضمان
العقق فانه بمقابلة العين في كل محل يحتمل ايجاد شرطه وهو تملك العين وفيما لا يحتمل ايجاد
الشرط كالمدبر وام الولد عندهم لا يجعل بدلا عن العين * وكذلك ضمان الصلح فانه اذا اخذ
القيمة بالتراضي كان المأخوذ بدلا عن العين في كل محل يحتمل تملك العين وفي كل محل لا يحتمل
تملك العين يجعل المأخوذ بمقابلة الجناية التي حلت بيده فكذلك اذا اخذ القيمة بقضاء القاضى
كذا في المبسوط قوله (فالطريق الاول اي جعل الضمان مقابلا بالعين * واجب اي
ثابت متقرر لا يجوز العدول عنه من غير ضرورة * وهذا اي جعله مقابلا لقطع اليد *
جائزا اي يمكن محتمل يجوز المصير اليه عند الضرورة كالحجاز مع الحقيقة لا يترك الحقيقة من
غير ضرورة ويصار الى الحجاز عند الضرورة قوله (واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة
اصلا) وهذا يرد نقضا على ذلك الاصل ايضا بالطريق الذي مر ذكره * فقال نحن لانوجب
حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا ولكننا جعلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه
سبب للماء كالوطى الحلال والماء سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمان *
وبينه ان اصل هذه الحرمة في الوطى الحلال ليس لعين الملك ولكن لعنى البعضية وهو ان

ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان يعتق ويوصى له ويرث وبين الواطئ والماء بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها مختلطا ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينهما وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطئ وابائه وابائته لذلك الماء الذي هو بعضها واذ ثبت للماء والماء بعضهما تعدت البعضية اليهما ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البشر ومن جعلها حرمة المحارم فيثبت الحرمة في حقها للبعضية اعني تحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها وآباء الواطئ وابائهم للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم ثم تعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدى البعضية منه اليهما اي تعدى حرمة آباء الواطئ وابائته من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطته لان جزءه صار جزءا منها اذ الولد مضاف بكماله اليها وجزءها صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطته حكما * والدليل على صحة ما ذكرنا من المعنى تعليل عمر رضى الله عنه في عدم جواز بيع امهات الاولاد به حيث قال كيف تبعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدماهن * ثم اقيم الوطئ مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذروا هو سبب ظاهر مفض الى فاقم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاختياط * وكان الوطئ الحلال مفض الى فكذا الحرام مفض اليه من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغي ان يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع ببعض حرام بقوله تعالى * فمن ابغى وراء ذلك فاولئك هم العادون * وبقوله عليه السلام * ناكح اليد ملعون * الا ان اتركنه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء لادم عليه السلام وقد خلقت منه حقيقة وحرمت عليه بنته ثم هذه البعضية لا يختلف بالحلل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة * وانما يختلف حكم هذه البعضية بالحلل فان القاء البذر انما يكون حرثا في المحل الذي خلق منبتا له وذلك النماء لا الرجال الا ان اتيان دبر المرأة يوجب الحرمة عندنا للمعنى المساس عن شهوة وانه سبب للوطئ الذي هو حرث من النساء ولا يتصور من الرجل سببا لوطئ هو حرث والبعضية في الحرث فلم يتصل به لا يكون علة للحرمة كذا في الاسرار * فلهذا قلنا لا يثبت الحرمة بالواطئة ولا بوطئ الميتة ولا بوطئ الصغيرة * وتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للمحد لا يصلح سببا للكرامة كما قال ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فيكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور * الا ترى ان في جانبها الفعل زنا ترجع عليه واذ جعلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني آدم ويكون نسبها ثابتا منها وتحرم هي عليه ويتوقف في رجم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع وثبت هذا كله بطريق الكرامة لانه حرث لانه

والولد هو الاصل
في استحقاق الحرمات
ولا عصيان ولا عدوان
فيه ثم يتعدى منه الى
اطرافه ويتعدى منه
الى اسبابه وما يعمل
لقيامه مقام غيره قائما
يعمل بعله الاصل الا
ترى ان التراب لما قام
مقام الماء نظر الى
كون الماء مطهرا
وسقط وصف التراب
فكذلك يهدرو وصف
الزنا بالحرمة لقيامه
مقام مالا يوصف
بذلك في ايجاب
حرمة المصاهرة

زنا فكذلك ههنا * وانما لم يثبت النسب من جانبه لان المقصود من الانتساب التشريف ولا يحصل ذلك بالنسبة الى الزاني (فان قيل) فعلى ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان كذلك لما وجب به الحد كفى الجارية المشتركة (فلما) هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للعضية ليس بمحظور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروع والاخر محظور كما مر فوجوب الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يقدح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة فلا يوقع خلافا فيما هو سبب للحد فيجب الحد * ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة في باب الحد لتعذر الاحتراز عنها * وبعض اصحابنا قالوا الحرمة تثبت ههنا بطريق العقوبة كما يثبت حرمان الميراث في حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى * فظلم من الذين هادوا خرما عليهم طيبات احلت لهم * وعلى هذا الطريق يقولون المحرمية لا تثبت حتى لا تباح الخلوة والمسافرة ولكن هذا فاسد فان التعليل لتعديده حكم النص لا لاثبات حكم آخر سوى المنصوص عليه فان ابتداء الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة قائما يجوز التعليل لتعديده تلك الحرمة الى الفروع لا لاثبات حرمة اخرى كذا في المبسوط * قلت وانما اختار بعض مشايخنا هذا الطريق لان ثبوت هذه الحرمة لما كان بطريق الاحتياط في اثبات حرمة المناكحة والمسافرة والخلوة جميعا كما قالوا فيما اذا كان الرضاع ثابتا غير مشهور بين الناس لا تحل المناكحة ولا الخلوة والمسافرة ايضا للاحتياط والاحتراز عن التهمة * ومذهبنا في هذه المسئلة مذهب عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وابي ابن كعب وعمران بن الحصين ومسروق رضي الله عنهم * وذكر الامام البرغري في طريقته ان في المسئلة اجاع الصحابة * وكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار فقال ويدل لنا اجاع الصحابة او ما يقرب منه * ثم بما ذكرنا خرج الجواب عن هذا الحديث الذي استدله الشافعي رحمه الله فانا لا نجعل الحرام محرما للحلال وانما ثبتت الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة هذا الفعل لكونه زنا مع ان هذا الحديث غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كما اذا وقعت فطرة من خمر في ماء قليل وكالوطى بالشبهة ووطى الامة المشتركة ووطى الاب جارية الابن فان هذا كله حرام حرم الحلال لانه حرام بل للعنى الذي قلنا فكذلك ههنا كذا في المبسوط قوله (والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات) اى الحرمات الاربع التي ذكرناها ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى * ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا عصيان ولا عدوان في صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التي استحقها المخلوق من ماء الرشدة كذا ذكرنا * ثم يتعدى اى الحرمات المذكورة * منه اى الولد * الى اطرافه اى طرفيه وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة آباء الواطى وبناته لا يتعدى الا الى الام * ولا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين

والاجداد والجدات كما هو مذكور في عامة الشروح فافهم * ويتعدى اى سببية ثبوت هذه
 الحرمة * والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما
 رجع اليه الضمير المستكن في يتعدى الاول لان الحرمة لا يتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظ
 يتعدى والا كان يكفي ان يقول والى اسبابه * الى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطى
 والتقبيل والمس بشهوة عندنا خلافا للشانعى والظر الى انفرج خلافا له ولا ين ابي ليلي * وما
 يعمل لقيامه مقام غيره اى يعمل بطريق الخلافة والبدلية * فانما يعمل بعله الاصل اى بالمعنى
 الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية
 الاصل كالنوم والتقاء الخناين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المني والمثقة عملت
 عملها من غير نظر الى اوصاف انفسها وصلاحيتهما للحكم * وكالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة
 التطهير فنظر الى صلاحية الماء لا تطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذى هو تلويث فكذلك هما
 اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدرو صف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة
 سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة واقبح لما ذكرنا * وما روى انه
 عليه السلام قال * ولد الزنا شر الثلاثة * فذلك في مولود خاص لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون
 اصالح ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا في طريقة الصدر الجاح قطب الدين
 السربلي * لقيامه اى انزنا * مقام ما لا يوصف وهو الولد * بذلك اى بوصف الحرمة * في
 ايجاب حرمة المصاهرة اى قيامه مقام الولد واهدار وصف الحرمة في حق هذا الحكم خاصة
 لا في حق سقوط الحد والله اعلم قوله (واما سفر المعصية) هذه المسئلة رابعة المسائل
 الاربع التى ترد نقضا على الاصل المذكور فاجاب * وقال انه ليس بمنهى لمعنى في عينه بل
 هو بمنهى لمعنى في غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته وانتفاء مشروعيته
 كالوطى حاله الحيض والبيع وقت النداء والاصطياد بقوس الغير * وهذا لان خطاه اما
 صارت سفر بقصده مكانا بعيدا لا يقصده الاغارة والبغى والتردد على المولى الا ترى انه لو قصد
 ذلك المكان بلا قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون ان يقصده مكانا بعيدا لم يصير
 مسافرا وان طاف الدنيا وكذلك اذا تبدل قصده بقصد الحج خرج من ان يكون عاصيا ولم
 يتغير سفره وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا فتبين
 بهذا ان معنى المعصية مجاور لهذا السفر فصالح سببا للترخيص قوله (ولا يلزم على هذا)
 اى على ما ذكرنا ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يوجب قبحا في غير المنهى عنه حتى يبق
 مشروعا * النهى عن الافعال الحسية حيث يوجب قبحا في غيرها حتى لا تبقى مشروعا عاصلا *
 لان القول بكمال القبح الذى هو مقتضى النهى في الافعال الحسية * مع كمال المقصود وهو
 ان يكون الفعل متصور الوجود من العبد ليحقق الابتلاء * على ما قلنا اى قبل هذا ان الافعال
 الحسية لا تنعدم بصفة القبح قوله (والنهى) اى المنهى عنه في صفة القبح * ينقسم انقسام
 الامر اى المأمور به في صفة الحسن تحقيقا للمقابلة اذ النهى يقابل الامر * ما قبح لعينه وضعفا
 وهو قبحان قسم لا يحتمل ان يسقط القبح عنه بحال كالكفر وهو على مقابلة الايمان * وقسم يحتمل

واما سفر المعصية
 فغير منهى لمعنى فيه
 لانه من حيث انه
 خروج مديد مباح
 وانما العصيان في فعل
 قطع الطريق او التردد
 على المولى وهو
 مجاور له فكان كالبيع
 وقت النداء ولا يلزم
 على هذا النهى عن
 الافعال الحسية لان
 القول بكمال القبح فيها
 وهو مقتضى مع كمال
 المقصود يمكن على
 ما قلنا والنهى في
 صفة القبح ينقسم
 انقسام الامر ما قبح
 لعينه وضعفا مثل
 الكفر والكذب و
 العبث وما قبح ملحقا
 بالقسم الاول وهو
 بيع الحر والمضامين
 والملاقيح لان البيع
 لما وضع لتملك المال
 كان باطلا في غير محله
 وما قبح لمعنى في غيره
 وهو البيع وقت النداء
 والصلاة في ارض
 مغصوبة

ذلك كالكذب فان قبحه يسقط في اصلاح ذات البين وفي الحرب وفي ارضاء المنكوحين كما ورد به الاثر وهو في مقابلة الصلوة * وما قبح ملحقا بالقسم الاول مثل بيع الحرو والمضامين والملاقيح ومثل الصلوة بغير طهارة فان البيع في نفسه مما يتعلق به المصالح ولكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال العقد والحريس بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيعه عبثا لحلوله في غير محله نحو ضرب الميت واكل ما لا يتعدى به وكذلك الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارته عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا لخروجه من غير اهله نحو كلام الطائر والمجنون فالتحقا بالبيع وضعا بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كذا في التفويم وهذا في مقابلة الصوم والزكاة والحج * وما قبح لمعنى في غيره مجاور يقبل الانتفكاك مثل البيع وقت الداء والصلوة في ارض مفسوبة وهذا في مقابلة السعي والطهارة * وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفا مثل البيع الفاسد وصوم يوم النحر وهذا في مقابلة الجهاد والصلوة على الميت والله اعلم

(باب معرفة احكام العموم)

(قوله) العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله اي في جميع الافراد الداخلة تحته * قطعنا ويقينا وقد فسرناهما في اول باب احكام الخصوص وهو مذهب اكثر مشايخنا كما ستقف عليه * ويشير قوله العام بعمومه الى استواء الامر والنهي والخبر في ذلك وفيه خلاف كما سنبينه * وهذا اذا امكن اعتبار العموم فيه فان لم يمكن لكون المحل غير قابل له مثل قوله تعالى * لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة * فبحسب التوقف فيه الى ان يتبين ماهو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المحمل ولا يعمل فيه بقدر الامكان وفيه خلاف الشافعي رحمه الله قوله (لا يقضى على العام اي لا يترجح عليه منقول من قضى عليه بمعنى حكم لان الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز ان ينسخ الخاص بالعام اذا كان العام متأخرا قوله (مثل حديث العرينين وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة فاجتووا الى كرهوا بالمقام بها لانهم لم توافقه فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة وقتلوه واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا قال الراوى حتى رأيت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش هذا حديث خاص لانه ورد في ابوالابل ثم هو منسوخ عنده بعموم قوله عليه السلام استنزها البول فان عامة عذاب القبر منه اذا البول اسم جنس محلى باللام فيتناول ابوالابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص لناصح نسخ الاول بالثاني اذ من شرطه المماثلة (فان قيل) انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتأخر الثاني ولم يثبت ذلك اذ لم يعرف التاريخ (قلنا) قد ثبت تقدم الاول بدليل

وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفا وذلك مثل البيع الفاسد وصيام يوم النحر والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور المشروعة يقع على هذا القسم الذي قلنا انه ملحق به وصفا

(باب معرفة احكام العموم)

العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله ويقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله والدليل على ان المذهب هو الذي حكينا ان ابا حنيفة رحمه الله قال ان الخاص لا يقضى على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به مثل حديث العرينين في بول ما يؤكل لحمه منسوخ وهو خاص بقول النبي عليه السلام استنزها من البول

ان المثلثة التي تضمنها ذلك الحديث قد نسخت بالاتفاق وهي كانت مشروعة في ابتداء الاسلام
فدل اتساخه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الحديث الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال
فلا يعتبر قوله (ومثل قوله عليه السلام * ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة * يجب
العشر في قليل ما اخرجته الارض وكثيره عند ابى حنيفة رحمه الله لعموم قوله عليه السلام
* ماسقته السماء ففيه العشر * وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا يجب العشر في اقل من خمسة
اوسق مما يدخل تحت الوسق لقوله عليه السلام * ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة * قال
المراد من الصدقة العشر لان الزكوة تجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغت قيمته نصا ولا يجب
في خمسة اوسق اذا لم يبلغ نصا فكان هذا الحديث نصا في المسئلة * والجواب لابي حنيفة
رحمه الله ان العام في ايجاب الحكم مثل الخاص ثم اذا وردا في حادثة ويعرف تاريخهما
كان الثاني ناسخا ان كان هو العام ومخصصا ان كان هو الخاص كمن قال لعبد
اعط زيدا درهما ثم قال له لا تعط احدا شيئا كان ناسخا للاول ولوقال لا تعط احدا شيئا
ثم قال اعط زيدا درهما كان تخصيصا له * وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخره للاحتياط
وفيما نحن فيه كذلك كذا في القوائد الظهيرية فهذا معنى قوله نسخ بقوله ماسقته السماء
ففيه العشر * وذكر بعضهم ان ابا حنيفة رحمه الله اعلم بالحديث العام دون الخاص في
هذه المسئلة وفيما تقدم ايضا لان الاصل عنده ان العام المتفق على قبوله اولى من الخاص
المختلف في قبوله لانهما لانسوا ويرجح العام بكونه متفقا عليه على الخاص فقوله عليه السلام
ماسقته السماء ففيه العشر متفق عليه لانهما عملا به فيما وراء خمسة اوسق وحكما بتفاوت
الواجب عند قلة المؤنة وكثرتها فاجبا العشر فيما سقته السماء ونصف العشر فيما سقى بدالية
عملا بهذا الحديث وجعلنا الحديث الخاص مخصصا له * وابو حنيفة رحمه الله لم يعمل بالحديث
الخاص اصلا فكان المتفق عليه اولى من المختلف فيه قوله (ولما ذكر محمد) عطف على ما
تقدم من الدليل من حيث المعنى * وتقدير الكلام العام بمنزلة الخاص فيما تناوله عندنا لما
قال ابو حنيفة كذا ولما ذكر محمد * اذا اوصى بخاتمة لانسان وبفصة لاخر في كلام موصول
كانت الحلقة للاول والفصل للثاني بالاتفاق * واما اذا فصل فكذا الجواب عند ابى يوسف
وعلى قول محمد رحمه الله يكون الفص بينهما نصفين * وجه قول ابى يوسف ان بايجابه
في الكلام الثاني تين ان مراده من الكلام الاول ايجاب الحلقة للاول بدون الفص وهذا
البيان منه صحيح وان كان مفصولا لان الوصية لا يلزمه شيئا في حال حيوته فيكون البيان
الموصول فيه والمفصول سواء كافي الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة او العلة لاخر كذا
الدار مع السكنى والبستان مع الثمرة * ومحمد رحمه الله يقول اسم الخاتم عام يتناول الحلقة
والفص جميعا فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا لذلك العموم وتخصيص العام انما يصح
موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثاني في الفص
ايجابا للثاني وبقي عموم ايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم ثبت

ومثل قوله عليه
السلام ليس فيما دون
خمس اوسق صدقة
نسخ بقوله ماسقته
السماء ففيه العشر
ولما ذكر محمد رحمه
الله فبين اوصى بخاتمة
لانسان ثم بالفص منه
لاخر بكلام مفصول
ان الحلقة للاول و
الفص بينهما وانما
استحقه الاول بالعموم
والثاني بالخصوص
وهذا قوامهم جميعا

المساواة بينهما في الاستحقاق فجعلناه بينهم نصفين * وليست الوصية الثانية رجوعاً عن الأولى كما لو أوصى بالخاتم الثاني * بخلاف ما ذكر من المسائل لأن اسم الرقبة والدار والبستان لا يتناول الخدمة والسكنى والثمره ولكن الموصى له بالرقبة إنما يستخدم لأن المنفعة تحدث على ملكه ولا حق للغير فيه فإذا أوجب الخدمة للغير لم يبق للموصى له بالرقبة حق بحكم التعارض في الإيجاب وكذا السكنى والثمره * يوضح ما ذكرناه لو قال أوصيت بهذا الخاتم الأفضه صح الاستثناء صحة الاستثناء فيما إذا كان الكلام متناولاً له ولهذا جعل عبارة عما وراء المستثنى وبمثله لو أوصى بالرقبة لأخدمتها أو بالدار لاسكنها أو بالبستان لاثمرته بطل الاستثناء فعرفنا أن الإيجاب لم يتناول هذه الأشياء حتى لم يعمل الاستثناء في إخراجها فإذا أوجبها للآخر اختص بهما من أوجبها كذا في المبسوط * وهكذا الخلاف مذكور في الهداية والايضاح والزيادات للقاضي الإمام فخر الدين والزيادات للإمام العتابي والمنظومة وشروحها فكان قول الشيخ وهذه قولهم جميعاً محمولاً على أنه ثبت عنده رواية عن الشيخين على وفاق قول محمد * ويؤيده ما ذكره القاضي الإمام في التقويم وقد دل على هذا القول فتاواه ومحاجتهم أما الفتوى فقد قالوا في رجل أوصى إلى آخره فقد أسند هذا القول إليهم من غير ذكر خلاف * وكذا ذكر شمس الأئمة هذه المسئلة في الزيادات من غير ذكر خلاف أبي يوسف وإنما ذكر خلافه في المبسوط * أو تصرف الإشارة في قوله وهذا إلى أصل المسئلة أي كون العام مثل الخاص قولهم جميعاً * أو إلى قوله وإنما استحقه الأول بالعموم والثاني بالخصوص ثم الخاتم ليس بعام حقيقة لأنه لا يتناول أفراداً متفقة الحدود بل الفص فيه بمنزلة الرأس واليد والرجل في اسم الإنسان ولا يصير الإنسان باعتبار هذه الأجزاء تماماً فكذلك الخاتم لكنه شبيه بالعام من حيث أن الفص يدخل في اسم الخاتم بطريق الحقيقة وفواته لا يخل بالحقيقة أيضاً كما أن الزائد على الثلاثة في العام بهذه المثابة * وقد يجوز الاستدلال بمثله كالأحد مع العشرة في مسئلة الصفات فانه جعل نظير الصفات من حيث أنه لا يمكن عين العشرة ولا غيرها كالصفات ليست عين الذات ولا غيره لأنه نظير للصفات حقيقة لأن ذات الله تعالى وصفاته منزهة عن النظر وكذلك الواحد جزء من العشرة والصفات ليست بجزء للذات ورأيت في بعض نسخ أصول الفقه أن العموم قد يطلق على لفظ وأن لم يكن عاماً لتعدد اعتبار أجزائه يصح إفتراقها حساً كعشرة فان استثناء بعضها يسمى تخصيصاً وهو لا يجري إلا في العام قوله (وقالوا) أي العلماء الثلاثة في رب المال إلى آخره * إذا اختلف المضارب ورب المال في الخصوص والعموم فان كان قبل التصرف فالقول قول زب المال على كل حال لأن العموم لو كان ثابتاً بالتخصيص أو باتفاقهما ثم نهى رب المال عن العموم قبل التصرف عمل فيه فهما أولى فيجعل اختلافهما جرحاً لله عن العموم * وإن كان بعد التصرف وقد ظهر ربح فقال المضارب امرتني بالبرزوقد خالفت فالربح لي وقال رب المال لم اسم شيئاً فالقول قول رب المال والربح بينهما على الشرط بالاتفاق وإن قال المضارب وفي العقد خسرت أن دفعت المال مضاربة بالنصف

وقالوا في رب المال والمضارب إذا اختلفا في العموم والخصوص أن القول قول من يدعي العموم .

ولم تسم شيئا وقال رب المال دفعته اليك مضاربة في الزو وقد خالفت قال قول المضارب مع
 يمينه استحيانا عندنا وقال زفر رجه الله القول قول رب المال وهو القياس * وفي قول
 الشيخ القول قول من يدعى العموم اشارة الى ما قلنا يعني ايهما يدعى العموم فالقول قوله *
 فزفر رجه الله يقول الاذن مستفاد من جهة رب المال، ولو انكر الاذن اصلا كان القول قوله
 فكذلك اذا قربه بصفة دون صفة كالعير مع المستعير اذا اختلفا في صفة الاعارة كان القول
 فيه قول العير والموكل مع الوكيل اذا اختلفا كان القول قول الموكل فهذا مثله * ولنا ان
 مقتضى المضاربة العموم لان المقصود تحصيل الربح وتام ذلك باعتبار العموم في التفويض
 لتصرف اليه * والدليل عليه انه لو قال خذ هذا المال مضاربة بالنصف يصح ويملك به
 جميع التجارات فلو لم يكن مقتضى مطلق العقد العموم لم يصح العقد بالاتصيص على ما وجب
 التخصيص كالوكالة * وهو معنى قول الشيخ لما وجب الترجيح بدلالة العقد * واذا ثبت
 ان مقتضى مطلق العقد العموم فالمدعى لاطلاق العقد متمسك بما هو الاصل والاخر يدعى
 تخصيصا زائدا فيكون القول قول من تمسك بالاصل كافي البيع اذا ادعى احدهما شرطا
 زائدا من خيار او اجل قوله (ولو لا استوائهما) اي ولو لا المساواة بين الخاص العام
 او بين الخصوص والعموم * لما رجب الترجيح اي ترجيح العموم ههنا * بدلالة العقد وهي
 ما ذكرنا لان الترجيح يعتمد المساواة اذا ترجح عند عدم المساواة بل لا يعمل بالادنى لانه
 لا يساوي الاعلى ولا يقاومه قوله (العام الذي لم يثبت خصوصه) يعني العام من الكتاب
 والسنة المتواترة * لا يحتمل الخصوص اي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لأنهما
 ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما لان التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض
 القطعي * هذا اي ما ذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمائنا
 ونقل ذلك عن ابي بكر الجصاص وعيسى بن ابان وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة وهو
 قول بعض اصحاب الشافعي ايضا وهو قول ابي بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة
 رضي الله عنهم فان ابا بكر جمع الصحابة وامرهم بان يردوا كل حديث يخالف الكتاب وعمر
 رضي الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس في المبتوتة انها لا تستحق الذفقة وقال لا تترك
 كتاب الله يقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت وردت عائشة رضي الله عنها حديث تعذيب
 الميت بكاء اهله وتلت قوله سبحانه * ولا تزر وازرة وزر اخرى * اورد هذا كله الجصاص
 ذكر ابو اليسر في اصوله * واختاره القاضي الشهيد يعني الحاكم ابا الفضل محمد بن محمد بن
 احمد السلمي المروزي صاحب المختصر هكذا ذكر في بعض الشروح وظني انه اراد به القاضي
 الشهيد ابا نصر المحسن بن احمد بن الحسن بن علي الخالدي المروزي لانه هو المعروف
 بالقاضي الشهيد فاما ابو الفضل فمروفي بالحاكم الشهيد * ما قلنا وهو ان العام مثل الخاص
 في ايجاب الحكم قطعا قوله (ولهذا قلنا) اي ولان تخصيص العام من الكتاب لا يجوز
 بخبر الواحد وبالقياس ابتداء قلنا الى آخره * اذا ترك التسمية على الذبيحة فامدا لا تحل

ولو لا استوائهما
 وقيام المعارضة
 بينهما لما وجب
 الترجيح به دلالة
 العقد وقد قال عامة
 مشايخنا ان العام الذي
 لم يثبت خصوصه
 لا يحتمل الخصوص
 بخبر الواحد والقياس
 هذا هو المشهور
 واختاره القاضي
 الشهيد في كتاب
 الفرر فثبت بهذه
 الجملة ان المذهب
 عندنا ما قلنا

الذبيحة عندنا لقوله تعالى * ولا تأكلوا مما يذبح باسم الله عليه * الآية . وطلق النبي يقتضي
التحريم واكد ذلك بحرف من لانه في موضع النبي للبلغة يقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في
قوله تعالى واهلفسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية
عن المذبح فالمذبح الذي يسمى فسقا في الشرع يكون حراما كما قال تعالى * اوفسقا اهل
لغير الله به * وقال الشافعي رحمه الله تحل لحديث البراء بن عازب وابي هريرة رضي الله
عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمي اولم يسم * وعن
عائشة رضي الله عنها انها قالت قالوا يا رسول الله ان هنا اقواما حديث عهدهم بشرك
ياتوننا بلحمان لا يدري يذكرون اسم الله عليهما لا قال * اذكروا اتم اسم الله وكلا * قال
ولا متمسك لكم في الآية لان الناس قد خص منها بالنص وهو ما روى انه عليه السلام سئل
عن ترك التسمية ناسيا فقال * كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم * فخص العامد بالقياس
عليه لشمول العلة المنصوصة ايها فان وجود التسمية في القلب حالة العمد اظهر منه في حالة
النسيان * وانخصه بحديث عائشة والبراء وابي هريرة رضي الله عنهم * فاجاب الشيخ عن
ذلك وقال لان اسم الآية لحقها خصوص لان الناس ليس تارك لذلك بل هو ذا كره فان الشرع
اقام الملة في هذه الحالة مقام الذبح بخلاف القياس للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في
الصوم واذا ثبت ان الناس اذا كره حكما لا يثبت التخصيص في الآية فثبت على عمومها فلا
يجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد لما ذكرنا ان الظني لا يعارض القطع * ولان التخصيص
انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في اسم الجنس او الثلاثة في اسم
الجمع وهما لم يبق تحت النص الاحالة العمد فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به
اصلا فيكون القياس او خبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز * مع انه لا يستقيم الحاق
العامد بالناسي لان الناسي عاجز مستحق للنظر والتخفيف والعامد جان مستحق للتغليظ والتشديد
فانبات التخفيف في حقه باقامة الملة مقام الذبح خلفا عنه لا يدل على اثباته في حق العامد اذ
الفرق بين المعذور وغير المعذور اصل في الشرع في الذبح وغير الذبح كما ان في اشتراط الذبح
في الذبح يفصل بين المعذور وغيره وكفي الاكل في الصوم يفصل بين الناسي والعامد *
ولان الخلف انما يصار اليه عند العجز عن الاصل كافي التراب مع الماء والعجز انما تحقق في
حق الناسي دون العامد * ولان العامد معرض عن التسمية فلا يجوز ان يجعل مسميا حكما مع
الاعراض عنها بخلاف الناسي فانه غير معرض * واما حديث عائشة فدليلها لانها سألت عن
الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذلك دليل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية من
شرائط الحل وانما افتي النبي عليه السلام باباحة الاكل بناء على الظاهر وهو ان المسلم لا يدع
التسمية عمدا لان السؤال كان عن الاعراب كمن اشترى لحما في سوق المسلمين يباح له التناول بناء
على الظاهر وان كان يتوهم انه ذبيحة مجوسى * واما حديث البراء وابي هريرة رضي الله
عنهما فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان نعد لم يحل كذا في

المسوط (فان قيل) المراد من الآية * اماماذبح لغير الله كما قال الكلبي * اذ ذبايح المشركين
للاوثان كما قال عطاء * او الميتة والمنخفة كما قال ابن عباس بدليل قوله تعالى وانه لفسق واكل
متروك التسمية لا يوجب الفسق فانه يقبل شهادة من يأكله * وبدليل قوله عز اسمه * وان الشياطين
ليوحون * اى ليوسوسون الى اولياءهم من المشركين ليجادلوك وانما كانوا يجادلونهم في
تحريم الميتة ويقولون انكم تأكلون ما قتلتموه ولا تأكلون ما قتل الله لافى متروك التسمية *
وبدليل قوله جل ذكره * وان اطعموهم انكم لمشركون * وانما يكفر الانسان اذا اطاع الكفار في
اباحة الميتة لافى متروك التسمية (قلنا) الآية بظاهرها وعمومها يتناول متروك التسمية
عمدا وغيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب * وقوله تعالى وانه لفسق قلنا اكل متروك
التسمية فسق ايضا حتى ان من يعتقد حرمة يفسق باكله ولا يقبل شهادته ولكن من اكله معتقدا
اباحته انما لا يفسق لتأويله كما لا يحرم الباغى عن الميراث بقتل العادل لانه يقتله متأولا *
وقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم فلنا سلسل ان هذا النص يدل على ان سبب
نزول الآية بمجادلتهم في الميتة الا ان الله تعالى اجاب بجواب اعم مما سألوا كما هو دأب التنزيل
وهى الحرمة على وصف يشمل الميتة وغيرها وهو ترك ذكر اسم الله تعالى لان التحريم بوصف
دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فيكون الآية بآثار ان الميتة حرمت لكونها
متروكة التسمية وان هذا الوصف مؤثر في اثبات الحرمة كما ان وصف الموت مؤثر فيه فاذا جلت
على الميتة وعلى ذبايح المشركين كما ذكره الخصم من غير اعتبار هذا الوصف المذكور كان فيه
ابطال الوصف المنصوص عليه وانه لا يجوز * قال شمس الاثمة في المسوط كان ابن عمر
رضي الله عنهما لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم المتروك ناسيا ايضا به قال مالك واصحاب
الظواهر وكان على وابن عباس رضي الله عنهما يفصلان بين الناسي والعامد كما هو مذهبهما
فقد كانوا يجمعين على الحرمة اذا ترك التسمية عامدا وانما يختلفون اذا تركها ناسيا وكفى باجاءهم
حجة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله متروك التسمية عامدا لا يسمع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضي
يجواز البيع فيه لا يجوز قضاؤه لانه يخالف للاجتماع والله اعلم قوله (وكذلك قوله تعالى
ومن دخله كان امنا *) مباح الدم برده اوزنا وقطع طريق او قصاص اذا التجأ الى الحرم
لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يباع حتى يضطر الى
الخروج فيقتل بخارج الحرم لقوله تعالى * ومن دخله كان امنا * علق الامن بالشرط فثبت عند
وجود الشرط لان يكون ثابتا قبله فكان معناه والله اعلم صار آمنا ولا يتحقق الامن الا بازالة
الخوف وغير الجاني ليس بخائف فلا يتصور ثبوت الامن في حقه ففرقنا ان النص متناول
للجاني فثبت الامن في حقه * وقال الشافعي رحمه الله يقتل فيه لان الجاني قد خص من الآية
بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يدخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل
فوجدوه متعلقا باستار الكعبة فقتلوه * وقوله عليه السلام * الحرم لا يعيدنا صيا ولا فارابدم *
وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم استوفى منه في الحرم

ولهذا قلنا ان قول الله
تعالى ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله
عليه عام لم يلحقه
خصوص لان
الناسي في معنى
الذاكر لقيام الملة
مقام الذكر فلا يجوز
تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد
وكذلك قوله ومن
دخله كان امنا لم
يلحقه الخصوص
فلا يصح تخصيصه
بالاحاد والقياس
وقال الشافعي العام
يوجب الحكم لا
على اليقين وعلى
هذا مسأله

فلا لم يبطل ادون الحقين بالحرم فاعلاهما اولى * وبالقياص على ما اذا انشأ القتل فيه فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجأ اليه * وقال ومعنى الآية ومن جهة دخله كان آمنا من الذنوب التي اكتبها ومن النار * فاجاب الشيخ عن كلامه وقال لا يجوز تخصيص هذا العام بالاحاد والقياس لانه لم يحقه خصوص فبقى قطعيا فلا يعارضه الدلائل الظنية * وذكر بعض مشايخنا ان التمسك بهذه الآية في اثبات الامن للجاني الداخل في الحرم مشكل لان الضمير البارز في دخله راجع الى البيت لا الى الحرم فان البيت هو المذكور الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فتح يصح التمسك به او يثبت الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن ولكن دخول الحرم لا يفيد فاللزام عليه بهذه الآية متعذر واختلف اصحاب الشافعي في ذلك فبعضهم قالوا لا يصير آمنا بالدخول في البيت ولكن لا يقتل في البيت كيلا يؤدى الى تلويثه بل يؤخذ ويخرج من البيت ويقتل وبعضهم قالوا يصير آمنا بالدخول فيه وان لم يأمن بالدخول في الحرم * ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومقام ابراهيم خارج البيت في الحرم * لانا نقول مقام ابراهيم مقام عنه ابراهيم وتعبدا و ابراهيم كان يقوم في البيت ولا يقال ايضا ان البيت لما صار مأمنه صار الحرم مأمنه ايضا تبعاله لانه من حريمه * لانا نقول حرمة التبوع دون حرمة التبوع فلا يلزم من كون البيت مأمن للجاني ان يكون الحرم كذلك الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة للصلوة كون الحرم كذلك ومن الطواف حول البيت وجوبه حول الحرم ومن وجوب تبرئة البيت عن النجاسات وجوب تبرئة الحرم عنها فكذلك هذا كذا في طريقة الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله * ولكن الصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم ير وانا جعلنا حرما مائنا وقال اخبارا عن ابراهيم عليه السلام رب اجعل هذا بلدا آمنا ولهذا ثبتت الامن للصعيد بدخول الحرم فلامعنى للفصل بين البيت والحرم * ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار البيت والحرم بمنزلة شئ واحد فيما يمكن ان يجعل كذلك فجاز ان يكون الضمير الراجع الى البيت متناولا للحرم * ولهذا قال تعالى فيه آيات بينات ولم يقل في حرمه آيات مع ان مقام ابراهيم خارج البيت * وما قالوا من ان المراد من مقام ابراهيم هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير والتأويل لم يفسره بذلك * ولانه تعالى قال فيه آيات بينات مقام ابراهيم فسر الآيات بمقام ابراهيم اذ هو عطف بيان لايات وليس في كون البيت متعبدا له آية بل هي ظهور اثر قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعبتين وابقاؤه دون سائر آيات الانبياء لابراهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين واهل الكتاب والملاحدة الف سنة الا ترى انه قيل فيه آيات ولو كان المراد ما قالوا لتقيل هو آية بينة مقام ابراهيم فثبت ان الطريق الاول صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا فصل الطرف لان الاطراف في حكم الاموال على ما عرف والامن ثبت للانفس فان قوله تعالى ومن دخله يتناول الانفس لا الاطراف الا ان الامن ثبت فيها تبعاله لانفس حتى لم يحل الجناية على اطراف المرتد والكافر

في الحرم فاذا وجب القصاص والقطع بالجناية او السرقة لا يمنع استيفاء الامن الذي ثبت
 تبعاً * بخلاف طرف الصيد فان طرفه بمنزلة ذاته لان الصيد لا يبقى متوحشاً بعد فوات
 طرفه فكان انلاف طرفه اخراجاً له عن الصيدية * ولان من ثبت فيه بنص مقصود وهو
 قوله عليه السلام لا تنفر صيدها الحديث * وكذا لا يلزم من انشاء القتل فيه فانه يقتل فيه لان
 النص تناول الدخول في الحرم وبالدخول يثبت الامان ولم يوجد في حقه * ولان المتجنى الى
 الحرم معظم حرمة بالالتجاء اليه فاستحق الامن والمنشئ هاتك الحرمة فلا يستحق الامن *
 واما قتل ابن اخطل فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي صلى الله عليه وسلم كآورد به الاثر *
 واما الحديث الآخر فالصحيح انه لا يعيد عاصيا او الزيادة ليست بمشورة ولئن ثبتت فيحمل على
 انه لا يسقط العقوبة والله اعلم قوله (قال الشافعي العام يوجب الحكم لاعلى اليقين يعني موجب
 العام هذه ظني بمنزلة القياس وخبر الواحد ولهذا جاوز تخصيص العام ابتداءً بهما وجعل
 الخاص اولى بالمصير اليه من العام متقدماً كان او متأخراً كذا ذكر في كتب اصحاب الشافعي *
 على هذا دلت مسائله فانه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام التمر بالتمر كيل بكيل
 الحديث كذا ذكر شمس الاثمن رحمه الله * وبيانه ان الشافعي رحمه الله اجاز العربية وهي ان
 يتناع الرجل ما على رؤس النخل خرصاً بمنزلة ما يعود اليه بعد الجفاف ثمراً فيأدون خمسة
 اوسق لما رى انه عليه السلام رخص في العرايا سئل زيد بن ثابت رضي الله عنه ما عراياكم هذه
 قال ان محابج الانصار قالوا يا رسول الله ان الرطب لياثنا وليس بايدنا نقد يتناعه وهذا
 فضول قوتنا من التمر فرخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتناع بخرصها ثمراً فنأكل مع الناس
 الرطب * فرجح خبر الرخصة لخصوصه على الخبر العام الذي ذكرناه * وعندنا لا يجوز
 ذلك البيع لان ما على رؤس النخل تمر فلا يجوز بيعه بالتمر الا كيلاً بكيل عملاً بمعموم ذلك
 الحديث فرجحناه بمعمومه ولكن بكونه متفقاً على قبوله على الخاص المختلف في قبوله وقلنا
 العربية التي رخص فيها هي العطية وهي ان يهب الرجل ثمرة بستانه لرجل ثم يشق على المعري
 دخوله في بستانه لمكان اهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة فيعطيه
 مكان ذلك تمر محدود بالحرص ليندفع ضرورة عن نفسه ولا يكون مخلفاً للوعد وهذا عندنا
 جائز لان الموهب يملك الموهب له مادام متصلاً بملك الواهب فإعطيه من التمر
 لا يكون عوضاً عنه بل يكون هبة مبتدأة وانما سمي ذلك تبعاً لمجاز الاله في الصورة عوض يعطيه *
 للخرز عن خلف الوعد واتفق ان ذلك كان فيأدون خمسة اوسق فظن الراوي ان الرخصة
 مقصورة عليه فنقل كواقع عنده * وكذلك رجح الشافعي قوله عليه السلام ليس فيأدون
 خمسة اوسق صدقة على عموم قوله عليه السلام ما سقت السماء ففيه العشر كما رجح ابو يوسف
 ومحمد الا انه رجح نظراً الى خصوصه وعموم الاخر فان الخاص عنده راجح على العام بكل
 حال وهما رجحاه باعتبار ان التاريخ للم يعرف بينهما جعلاً كما فهموا وادما فجعل الخاص
 مخصصاً للعام حتى لو علم كون العام متأخراً كان ناسخاً للخاص عندهما خلافاً لقوله

وقال بعض الفقهاء لو
 قف واجب في كل عام
 حتى يقوم الدليل
 وقال بعضهم بل يثبت
 به اخص لخصوص
 اما من قال بالوقف
 فقد احتج بان اللفظ
 العام مجمل فيما يريد
 به لا اختلاف اعداد
 ألجم الا ترى انه
 يؤكد بما يفسره
 فيقال جاني القوم
 اجمعون وكلهم فلما
 استقام تفسيره بما
 يوجب الاحاطة علم
 انه كان محتملاً الا ترى
 ان الخاص لا يؤكد
 بمثله يقال جاءني زيد
 نفسه لاجب لانه
 يحتمل المجاز دون
 البيان فلا يؤكد
 بالجميع وقد ذكر
 الجمع واريد به البعض
 مثل قوله تعالى الذين
 قال لهم الناس ان
 الناس قد جمعوا لكم
 وانما هو واحد
 فلذلك وجب
 الوقف

وقال بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل بعنى على العموم
او الخصوص ويسمون الواقفية وقد تجزوا فرقا * فمنهم من قال ليس في اللغة صيغة معينة للعموم
خاصة لا يكون مشتركة بينهما وبين غيره والالفاظ التي ادعاها ارباب العموم انها عامة لا تفيد عموما
ولا خصوصاً بل هي مشتركة بينهما وبمجملة فيتوقف في حق العمل والاعتقاد جميعاً الا ان يقوم
الدليل على المراد كما يتوقف في المشترك او كما يتوقف في المجمل * والخبر والامر والنهي في
ذلك سواء * وهو مذهب عامة الاشعية وعامة المرجئة واليه مال ابو سعيد البردعي من
اصحابنا * ومنهم من قال يثبت به اخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة
في صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون اصحاب الخصوص وبه
اخذاً ابو عبد الله التلجي من اصحابنا وابو علي الجبائي من المعتزلة * ومنهم من توقف في حق
الكل في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى من العموم
والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ الامام
ابو منصور الساري رحمه الله * ومنهم من فرق بين الخبر وبين الامر والنهي فتوقف في
الخبر واجرى الامر والنهي دلي للعموم وهذا قول حكاه ابو الطيب بن شهاب عن ابي الحسن
الكرخي * ومنهم من توقف في الامر والنهي واجرى الاخبار على ظواهرها في العموم *
فعند الفريق الاول لا يصح التمسك بعام اصلاً * وكذا عند الفريق الثاني فيما وراء اخص
الخصوص * وعند الفريق الثالث يصح التمسك بظواهر العمومات في الاحكام لا في الاعتقادات
لان المقصود منها العمل وهي توجب العمل * وكذا اذا قال على دراهم لفلان فعند الفريق الاول
والرابع لا يلزمه شيء الا بعد البيان كما لو قال على شيء * وعند الفريق الثاني يلزمه ثلاثة
دراهم لانها اخص الخصوص * وكذا عند الفريق الخامس وارباب العموم ايضا لان
العمل بالعموم ههنا متعذر فيصار الى اخص الخصوص * ثم لما كان وجوب التوقف
عند الفريق الاول للاجبال او للاشتراك اشار الشيخ في بيان شبهتهم الى المعنيين * فاشار الى
الاجبال بقوله اللفظ مجمل فيما اريد به اى في معرفة المراد به حقيقة لان الاستغراق ليس من
موجبات العموم وشرائطه عندهم على ما مر ذكره في اول الكتاب والدليل عليه يستقيم ان
يقرب به على وجه البيان والتفسير ما يوجب عموم الصيغة واحاطتها للجميع فيقال جائني القوم
كلهم واجعون ولو كان العموم بالاحاطة موجب اللفظ لم يستقم تفسيره بما هو عين موجب
كالخاص لا يستقيم ان يقرب به ما هو بيان موجب بان يقال جاءني زيد كله او جميعه ولما استقام
ذلك عرفنا انه غير موجب للاحاطة بنفسه * واذا كان كذلك كان البعض مراداً منه لاحالة
وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس بعضها اولى من البعض لاستواء الكل
في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب التوقف فيه
* وحاصل الفرق ان قوله جاءني زيد موضوعه الاصل معلوم لكنه يحتمل غير ما وضع له ايضا
بطريق المجاز وهو مجيئ الخبر او الكتاب اما الموضوع الاصل في العام فالجمع وذلك وجد

في الكل فيما دونه من الاعداد الى الثلاثة ومع ذلك يحتمل غير ما وضع له ايضا وهو الفرد بطريق المجاز ولهذا يؤكدهما يقطع الاحتمالين اى احتمال المجاز واحتمال البعض فيقال جاء في القوم انفسهم كلهم او اجمعون ولا يقال جاء في زيد نفسه كله او جميعه واذا كان الاحتمال والاشتباه فيه في موضوعه الاصلى كان بمنزلة الجمل بخلاف الخاص * و اشار الى الاشتراك بقوله وقد ذكر الجمع اى صيغة الجمع واريد به البعض اى البعض الخاص مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وكان يوسفان واعدا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احدا ان يوافيه العام المقبل بذر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرة من الابل على ان يخوف المؤمنين فذلك قوله جل ذكره الذين يعنى المؤمنين قال لهم الناس اى نعيم بن مسعود وهو معنى قول الشيخ وانما هو الواحدان الناس اى اهل مكة قد جمعوا لكم اى الجيش لقتالكم فاخشوهم ولا تأتوهم فزادهم ذلك القول ايمانا اى ثبوتا في دينهم واقامة على نصرة نبيهم * ونا استعملت هذه الصيغ في الخصوص استعمالا شاعرا كما استعملت في العموم بل استعملها في الخصوص اكثر فقل ما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المحاورات من العمومات ما لا يتطرق اليه تخصيص قضينا بانها مشتركة اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة كما قضينا باشتراك اسم العين لما رأينا العرب يستعملون لفظ العين في مسمياته استعمالا واحدا . تشابها فن ادعى انه حقيقة في العموم مجاز في الخصوص فهو متحكم كن ادعى على العكس * واذا ثبت الاشتراك وجب التوقف لاحالة حتى يتبين المراد * والفرق بين الوجهين ان في الوجه الاول لا يمكن الوقوف على المراد الا بالبيان وفي الوجه الثانى قد توقف عليه بالتأمل وبالبيان كما في المشترك قوله (وجه القول الآخر بفتح الخاء وكسرها وهو القول باخص الخصوص انه لا وجه الى القول بالتوقف لانه يؤدى الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلا بد من ان يثبت به شئ من محتملاته ثم تناول اللفظ للاخص وهو الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن لثبوته على التقديرين اعنى تقدير ارادة العموم وتقدير ارادة الخصوص وتناوله للعموم محتمل فالعمل بالمتيقن وجعل اللفظ حقيقة فيه اولى من العكس ووجه قول مشايخ سمرقندر رحمهم الله ان صيغ العموم موضوعه في اصل الوضع ولكن في عرف الاستعمال صارت مشتركة وورود هذه النصوص كان في الوقت الذى صارت مشتركة فلو اعتقدنا فيها العموم لاننا من عن الوقوع في الخطاء لاحتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذا كثر العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل او باخص الخصوص كما قالوا الانا من من ان يؤدى ذلك الى ترك واجب او ارتكاب محذور اذا احتمل ارادة العموم قائم ايضا قلنا بالتوقف في حق الاعتقاد وبالعموم في حق العمل احتياطا * ووجه قول من توقف في الخبر دون الامر والنهي ان الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواه عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذى قاله الفريق الاول * ووجه قول من عكس الامر ان احتمال الوجوب والندب

وجه القول الاخر ان
الاخص وهو الثلاثة
من الجماعة والواحد
من الجنس متيقن
فوجب القول به

والتحريم والتزويه في حقيقة الامر والنهي وهي الطلب والمنع قائم فيتوقف فيهما بخلاف الخبر
لما ذكر من دليل ارباب العموم قوله (ووجه قولنا والشافعي انه موجب) الى آخره
واعلم ان في دلائل ارباب العموم كثرة ولكن الشيخ اشار الى اثنين منها الى الدليل المعقول
والى اجماع الصحابة فقوله العموم معنى مقصود الى قوله عبيدى احرار اشارة الى المعقول
قوله والاحتجاج الى آخره اشارة الى الاجماع * اما بيان الاول فهو ان الاسماء وضعت
دلالات على المعاني المقصودة وقدم تحقيقه في باب الامر ثم معنى العموم مقصود بين
العقلاء كعنى الخصوص والامر والنهي فلا بد من ان يكون له لفظ موضوع مختص به كسائر
المقاصد اذا الالفاظ لا يقصر عن المعاني اعنى المعاني التي يقصد بها تفهيم الغير وهذا لان المتكلم
باللفظ الخاص له في ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشئ فكان لتحصيل
مراده لفظ موضوع وهو الخاص فكذا المتكلم باللفظ العام له مراد في العموم لا يحصل
ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التخصيص على كل فرد فهو مراد باللفظ العام فلا بد من
ان يكون لمراده لفظ موضوع لغة ايضا قوله (الا ترى) متصل بقوله عرفنا معنى الدليل
على انه مقصود بين الناس عرفنا ان من اراد ان يعتق جميع عبيده جلة يقول عبيدى احرار
ولاسبيل له الى تحصيل هذا المقصود الا بالتعميم فن جعل موجه التوقف فانه يسد على المتكلم
باب تحصيل مقصوده في العموم باستعمال صيغته اليه اشار شمس الائمة رحمه الله * واعتراضوا
على هذا الدليل فقالوا هذا قياس او استدلال واللغة ثبتت توقيفا ونفلا لاقياسا * وان
سلم ان ذلك واجب في الحكمة لانسلم عصمة واضعى اللغة حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها
الا ترى ان العرب قد عقلت الماضي والمستقبل والحال ثم لم تضع للحال لفظا خاصا حتى لازم
استعمال المستقبل فيها وكما عقلت الالوان عقلت الروائح ثم لم تضع للروائح اسما حتى لازم
تعريفها بالاضافة فيقال ريح المسك وريح العود ولا يقال لون الدم ولون الزعفران بل يقال
احمر واصفر * ولئن سلمنا انهم وضعوا للعموم لفظا لانسلم انهم وضعوا فيه لفظا خاصا يدل
عليه فقط فان العين موضوع للباصرة ولكن بصفة الاشتراك بين اشياء لانهم استعملوه في غير
الباصرة فكذلك صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص * واما بيان الثاني وهو العمدة
في الباب فهو ان الاحتجاج بالعموم اى بالعام عن السلف وهم الصحابة ومن بعدهم من ائمة
الدين متوارث اى ثابت فقد اختلف على وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما في المتوفى
عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال على رضى الله عنه انها يعتد بابعد الاجلين لان قوله تعالى
والذين اى وازواج الذين يتوفون منكم اى يستوفى وازواجهم يرتبصن بالنفسهن اربعة اشهر
وعشرا اى يعتددر هذه المدة وقيل عشرا ذهابا الى الايام والايام داخله معها يقتضى انها
تعتد اربعة اشهر وعشر * وقوله عز اسمه واولات الاحمال اى ذوات الحمل من النساء
اجلهن ان يضعن حملهن اى عدتهن وضع حملهن يقتضى انها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير
معلوم فوجب القول بابعد الاجلين احتياطاً * وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انها تعتد

ووجه قولنا و
الشافعي انه موجب
لان العموم معنى
مقصود بين الناس
شرعا وعرفا فلم يكن
له بد من ان يكون
لفظ وضع له لان
الالفاظ لا يقصر
عن المعاني اى
الا ترى ان من اراد
ان يعتق عبيده كان
السبيل فيه ان يعمم
فيقول عبيدى احرار
والاحتجاج بالعموم
من السلف متوارث
وقد احتج ابن مسعود
رضى الله عنه في
الحمل انه ينسخ سائر
وجوه العدد بقوله
واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن
حملهن وقال انه
اخرهما نزولا

بوضع الحمل لا غير لان قوله تعالى واولات الاحمال متأخر في النزول عن قوله عز اسمه * والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يترصدن * الآية حتى قال من شاء باهله عند الجرا الاسودان سورة النساء القصصى يعنى سورة الطلاق نزلت بعد الآية التى فى سورة البقرة وانه يتناول المتوفى عنها زوجها كما يتناول غيرهما فصار بمعمومه ناسخا لما تقدمه وهو قوله تعالى * يترصدن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا * فلماذا اوجب عليها الاعتداد بوضع الحمل لا غير قوله (فصار ناسخا) اى صار قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا للخاص الذى فى سورة البقرة وهو قوله عز اسمه * والذين يتوفون منكم * واعلم ان كل واحد من النصين بالنسبة الى الآخر عام من وجه خاص من وجه * فقوله تعالى واولات الاحمال عام من حيث انه يتناول المتر فى عنها زوجها وغيرها خاص من حيث انه لا يتناول الا وولات الاحمال * وقوله عز اسمه والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا * خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل فنسخ قوله تعالى واولات الاحمال بمعمومه حكم هذا النص الخاص بالنسبة فى حق الحامل لكونه متأخرا عنه فهو معنى قوله فصار ناسخا للخاص * ثبت بما ذكرنا ان كل واحد من القريين الامامين نزل بالعموم كما هو موجب الصيغة الا ان احدهما جمع بين النصين لعدم علمه بالتاريخ والاخر عمل بالتأخر لمعرفة به * وكذلك اختلف على وعثمان رضى الله عنهما فى الجمع بين الاختين وطائفة المؤمنين قال على رضى الله عنه يحرم ذلك لان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يوجب تحريمه لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطى فلان يحرم الجمع بينهما وطائفة المؤمنين كان اولى وقوله جل جلاله * او ما ملكت ايمانهم * يوجب حله فكان الاخذ بما يحرم اولى احتياطا * ووافقه عثمان رضى الله عنه فى ان النصين يوجبان التحريم والتحليل الا انه رجح الموجب للحل باعتبار الاصل فعمل كل واحد منهما بالعموم * ولا يقال المبيح عبارة والمحرّم دلالة فلا تعارضان * لانا نقول قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحه وغيرهن فكان ادنى من القياس فيعارضه الدلالة بل نترجم عليه * على انا نقول الحرمة نابعة بالعبارة ايضا فان قوله تعالى وان تجمعوا يتناول الجمع من حيث النكاح والوطى جميعا وكذلك قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضى الله عنهم فى الوقائع من غير تكبير من احد فانهم عملوا بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم فاستدلوا به على ارث فاطمة رضى الله عنها حتى نقل ابو بكر رضى الله عنه * نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة * واجروا قوله تعالى الزانية والزانى * والسارق والسارقة * ومن قتل مظلوما * وذروا ما بقى من الربوا * ولا تقتلوا انفسكم * ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم * وقوله عليه السلام * لا وصية لوارث * لا تنكح المرأة على عمتها * من القى السلاح فهو امن * لا يرث القاتل * لا يقتل والد بولده * الى غير ذلك مما لا يحصى على العموم * ويدل عليه انه لما نزل قوله تعالى * لا يستوى القاعدون من المؤمنين * قال ابن ام مكتوم وكان ضريرا يا رسول الله وكيف بمن

وصار ناسخا للخاص الذى فى سورة البقرة فدل على ما قلنا انه موجب مثل الخاص واخرج على رضى الله عنه فى تحريم الجمع بين الاختين وطائفة المؤمنين فقال احلتهما اية وهو قوله تعالى الاهل ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وحرمتها اية وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فصار التحريم اولى

لا يستطيع الجهاد من المؤمنين فنزل قوله عز ذكره غير اولى الضرر فعقل الضرير وغيره عموم
لفظ المؤمنين * ولما نزل قوله تعالى * انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * قال بعض
الكفار انا اخصم لكم محمد الجاهل قال اليس عبد الملائكة وعبد المسيح فيجب ان يكونوا من
حصب جهنم فانزل الله تعالى ان الذين سبقتم من الحسن الآية تنبيهها على التخصيص ولم
ينكر النبي واصحابه صلى الله عليه ورضي عنهم تعلقه بالعموم وما قالوا له لما استدلت استدلت بلفظ
مشترك او مجمل * ولما نزل قوله تعالى * الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة
فاينا لم يظلم نفسه فين النبي صلى الله عليه وسلم انه اراد به ظلم النفاق والكفر * واخرج
عمر على ابي بكر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فدفعه ابو بكر بقوله عليه السلام الا بحقها ولم يكر عليه ان يتعلق بالعموم هذا وامثاله
لا تنحصر حكايته فثبت بهذا ان القول بالعموم مذهب السلف ومن بعدهم قبل ظهور الواقفية
متوارث ذلك عنهم بالنقل المستفيض وانهم كانوا يجرون الفاظ الكتاب والسنة على العموم
الامادل الدليل على تخصيصه فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لادليل العموم فكان
القول بالتوقف او باخص الخصوص مخالفا لاجماع السلف فوجب رده * قال الامام اغزالي
رحمه الله والطريق المختار في اثبات العموم عندنا ان الحاجة الى صيغة تدل على معنى
العموم لا يختص بلغة العرب بل هي ثابتة في جميع اللغات فيبعد ان يغفل عنها جميع اصناف
الخلق فلا يضرها مع الحاجة اليها * ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى
الامر العام * وسقوط الاعتراض عن اطاع ولزوم النقض والخلف على الخبر العام *
وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة فهذه اربعة امور تدل على الغرض * وبيانها ان
السيد اذا قال لعبد من دخل اليوم دارى فاعطه رغبة او درهما فاعطى كل داخل لم يكن
للسيد ان يعترض عليه وان يعاينه في اعطائه واحدا من الداخلين ويقول لم اعطيت هذا
من جلتهم وهو قصير وانا اردت الطوال او هو اسود وانا اردت البيض وللعبد ان يقول ما
امرني باعطاء الطوال والبيض بل باعطاء من دخل وهذا دخل فاعقل اذا سمعوا في اللغات
كلها رأوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وقالوا للسيد انت امرته باعطاء من دخل
وهذا قد دخل * واوانه اعطى الجميع الا واحدا فعاتبه السيد وقال لم تعطه فقال العبد لان هذا
طويل او ابيض وكان لفظك ما ما فقلت لك اردت القصار او السود استوجب التأديب
بهذا الكلام وتبيل له مالك والنظر الى الطول واللون وقد امرتك باعطاء الداخل فهذا معنى
سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي * واما النقض على الخبر فهو ما اذا قال
مارأيت اليوم احدا وكان قدر أى جماعة كان كلامه خلفا منقوضا وكذا فان قال اردت احدا
غير تلك الجماعة كان مستكرا وهذه احدى صيغ العموم فان النكرة في النفي تم عند القائلين
بالعموم * ولذلك قال تعالى * اذا قالوا اما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذى
جاء به موسى نورا * انما اورد هذا نقضا على كلامهم فان لم يكن عام فلهذا ورد النقض عليهم فانهم

ارادوا غير موسى فلم يلزم دخول موسى تحت اسم البشر * واما الاستحلال بالعموم فاذا قال الرجل اعتقت عبيدي او امائي ومات عقبه جاز لمن سمعه ان يزوج من اي عبيده شاء او يزوج بای جواريه بغير رضاه الورثة واذا قال العبيد الذين هم في يدي ملك فلان كان ذلك اقرارا بحكموا به في الجميع وبناء امثال هذه الاحكام على العمومات في سائر اللغات لا ينحصر * ولا خلاف انه لو قال اتفق على عبيدي غانم او على زوجتي زينب وله عبيدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زينب يجب المراجعة والاستفهام لانه اتى باسم مشترك غير مفهوم فلو كان لفظ العموم مشتركا فيما وراء اقل الجمع ينبغي ان يجب التوقف على العبد اذا اعطى ثلاثة ممن دخل الدار وينبغي ان يرجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها (فان قيل) ان سلمنا لكم ما ذكرتموه فانما نسلم بسبب القرائن فاذا عرى عن القرائن فلانسلم وفي قوله اتفق على عبيدي وجواري في غيبتي انما كان مطيعا بالاتفاق على الجميع بقرينة الحاجة الى النفقة وفي قوله اعط من دخل داري لقرينة اكرام الزائر (قلنا) فلنقدر اضدادها فانه لو قال لاتفق على عبيدي وزوجاتي كان عاصيا بالاتفاق مطيعا بالتصنيع ولو قال اضربهم لم يكن له ان يقتصر على ثلاثة بل اذا ضربهم جميعا عد مطيعا ولو قال من دخل داري فخذ منه شيئا بقي العموم قوله (وذلك عام كله اشارة الى ما احتج ابن مسعود وعلى رضى الله عنهما من الايات فعموم الاولين ظاهر وكذا عموم الثالثة وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين اذ معناه وحرم عليكم الجمع بين الاختين والجمع اسم جنس محلى باللام فيتناسول الجمع نكاحا ووطنا قوله (ثم قال الشافعي) الى آخره * اختلف ارباب العموم في موجب العام فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين منهم موجه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي واليه ذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند * وعند عامة مشايخنا العراقيين منهم ابو الحسن الكرخي وابو بكر الجصاص موجه قطعي كوجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الفريق الثاني على العكس * تمسك من قال بانه ليس بقطعي بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد الا على احتمال الخصوص في نفسه الا ان يثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله سبحانه * ان الله بكل شيء عليم * لله ما في السموات والارض * واذا كان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجه قطعا مع الاحتمال كالثابت بالقياس وخبر الواحد * وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز والنسخ قائم فيه ومع ذلك يثبت موجه قطعا عند الشافعي لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز ان يؤثر في رفع القطع واليقين * وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث لما نذكر ان العام

وذلك عام كله ثم قال
الشافعي كل عام
يحمل ارادة
الخصوص من
التكلم فتمكنت فيه
الشبهة فذهب اليقين
ولنا ان الصيغة متى
وضعت لمعنى كان
ذلك المعنى واجبا به
حتى يقوم الدليل
على خلافه و ارادة
الباطن لا تصلح دليلا
لانا لم تكلف دليلا
درك الغيب فلا يبقى
له عبرة اسلا

بعد التخصيص لا يصير مجازا فيما وراءه واذ كان كذلك كان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة
سمى آخر لهذه الصيغة فيجوز ان يعتبر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك
اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الآخر معتبرا في رفع القطع واليقين
فاما احتمال ارادة المجاز في الخاص فيخرجه عن حقيقته واصله فكان على خلاف الاصل فلا
يعتبر من غير دليل * واما احتمال النسخ فقد ذكر صدر الاسلام في اصوله ان الخاص بنفسه
لا يوجب شيئا مالم يتفحص ولم يتأمل فاذا تفحص عنه ولم يوقف على النسخ فقد زال الاحتمال
فانه لا يتصور في زماننا ابتداء النسخ حتى ان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان الخاص
يوجب العمل دون العلم لتوهم الانتساخ فاما ارادة الخصوص فهو موهوم في كل زمان وكل عام
محتمل للخصوص في كل زمان فيوجب العمل دون العلم * ويدل على صحته رواية الصحابة
والسلف اخبار الآحاد الخاصة في معارضة عموم الكتاب وتخصيص العموم بها وبالقياس فكان
ذلك اتفاقا منهم انه يوجب العمل دون العلم * وتمسك من قال بان موجهه قطعي بان اللفظ متى
وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه واجبا اى لازما وثابتا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل
على خلافه ثم صيغة العموم موضوعاته وحقيقة فيه فكان معنى العموم واجبا وثابتا قطعيا
حتى يقوم الدليل على خلافه كافي الخاص فان سماه ثابت به قطعيا لكونه موضوعا له حتى
يقوم الدليل على صرفه الى المجاز * فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا
لانه ارادة في باطن المكلف وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها فلا يعتبر
الا ان يظهر دليل قبل ظهوره يكون موجه ثابتا قطعيا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما
كانت غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجه ثابتا قطعيا قبل ظهور الدليل *
يوضحه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه يوهم التليس
على السامع ويؤدي الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة
الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد الخطاب *
قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الخصم مال الى ان الارادة مغيرة حكم الحقيقة لا محالة
واحتمال الارادة ثابت حال التكلم فيثبت احتمال التغير به الا ان الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس في
الوسع سقط اعتبار الارادة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر دون ما لا نصل اليه من
الارادة الباطنة وبقي احتمال الارادة معتبرا في حق العلم فلان علم قطعيا وانه كلام حسن ولكن
يجب ان نقول كذلك في حقيقة الخاص مع مجازة * والجواب عنه ان الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس
في وسعنا وليس في وسعنا الوقوف على الباطن الابدالة ظاهرة لم يحمل الباطن حجة اصلا
في حقنا وسقط اعتباره في العمل والعلم جميعا وجعل الحججة ما يظهر به الباطن وان كان سببا لثبوت
الحجة في الحقيقة قامة للسبب الظاهر مقام ما هو حجة باطنة تيسيرا على العباد * كاقامة البلوغ
مقام اعتدال العقل وكاقامة دليل المحبة والبغض وهو الاخبار مقام حقيقة ما حتى سقط اعتبار
الاعتدال فلم يخاطب الصبي وان اعتدل عقله وخوطب البالغ وان لم يعتدل عقله * وكذا

به طائفة اهل المقالة
الاولى انا ندعى انه
موجب لما وضع له
لانه محكم لما وضع له
فكان محتملا ان يراد به
بعضه فيصلح توكيده
بما يحسم باب الاحتمال
ليصير محكما كالخاص
يحتل المجاز فتوكيده
بما يقطع لا بما يفسره
فيقال جاءني زيد
نفسه لانه قد يحتمل
غير المجيء مجازا

﴿باب العام اذا لحقه﴾

﴿الخصوص﴾

فان لحق هذا العام
خصوص فقد
اختلف فيه فقال ابو
الحسن الكرخي لا
يتبقى حجة اصلا سواء
كان الخصوص معلوما

او مجهولا وقال غيره

ان كان الخصوص

معلوما بقي العام فيما

وراء الخصوص على

ما كان وان كان

مجهولا يسقط حكم

العموم وقال بعضهم

ان كان الخصوص

معلوما بقي العام فيما

ورائه على ما كان

فاما اذا كان مجهولا

سقط اعتبار حقيقة المحبة والبغض وصار كما قال ان اخبرني انك تحبيني او تبغضيني فانت طالق
فتطلق بالاخبار صدقا او كذبا فكذا هذا * قال المصنف رحمه الله في بعض تصانيفه ولما سقط
اعتبار الارادة في حق العمل بالاتفاق يسقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب
والقلب اصل والعمل يقوم بالجوارح وانما تابعه للقلب فلما سقط في حق التبعية في حق الاصل
اولى ولكن يرد عليه خبر الواحد والقياس فان اعتبار الاحتمال فيها ساقط في حق
العمل ثم لم يسقط في حق العلم بالاتفاق فكذا ههنا قوله (والجواب عما احتج
به الطائفة الاولى) يعني الواقعية انا ندعى انه اى العام موجب لما وضع له وهو العموم
قطعا عند عدم دليل الخصوص * لانه محكم لما وضع له اى فيما وضع له بحيث لم يبق
صلاحية لارادة الخصوص * فكان محتملا ان يراد به بعضه اى صالحا في ذاته لذلك وقد
حققنا هذا في اول باب احكام الخاص * بما يحسم اى يقطع بالكلية * باب الاحتمال اى
صلاحية الان يراد به بعضه * ليصير محكما اى غير قابل لمعنى آخر يعنى انما يصلح توكيده مع
انه بدون التوكيد يوجب العموم والاحاطة ليصير محكما لا لما ظنه الخصم انه مجمل او مشترك
فيصير بهذا التوكيد مفسرا ويكون هذا التوكيد ازالة لخطائه وتعيينا لبعض مسمياته * كالخاص
يحتل المجاز فتوكيده بما يقطع احتمال المجاز لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير
المجيء اى غير مجيء زيد بل يحتمل مجيء غيره وكتابه * وانما لم تعرض لجواب اصحاب
الخصوص لان فيما ذكر جوابا عما احتجوا به ايضا وانما سوننا في موجب العام بين الخبر والامر
والنهي لان ذلك حكم صيغة العموم وهى موجودة في الكل فلا وجه الى الفرق بين الخبر
وغيره * وقول الفارق الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواها عامة قلنا فكذا الاجماع
منعقد على التكليف باخبار عامة لجميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها كقوله تعالى * وهو
يكل شئ عليم * وكذلك عمومات الوعد والوعيد اذا بمعرفتها يتحقق الازجار عن المعاصي
والانقياد للطاعات ومع التساوى في التكليف لامعنى للفرق والله اعلم

﴿باب العام اذا لحقه الخصوص﴾

اعلم ان التخصيص لغة تميز بهض الجملة بحكم ولهذا يقال خص فلان بكذا * وفي اصطلاح
هذا العلم اختلف عبارات الاصوليين فيه * فقيل تخصيص العموم بيان ما لم يرد باللفظ العام *
وقيل هو اخراج ما تناوله الخطاب عنه * وقيل هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم
انما هو الخصوص * وقيل هو قصر العام على بعض مسمياته وفي كل هذه العبارات كلام *
والحد الصحيح على مذهبنا ان يقال هو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن *
واحترازنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ لا بد عندنا للتخصيص من معنى
المعارضة وليس في الصفة ذلك * ولا في الاستثناء لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدر ولهذا
يجرى الاستثناء حقيقة في العام والخاص ولا يجري التخصيص حقيقة الا في العام ولهذا لا يتغير

فان دليل الخصوص يسقط فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال (موجب)

موجب العام باستثناء معلوم بالاتفاق وتغير باستثناء مجهول بلا خلاف * ويقولنا مقترن عن الناسخ
فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا وستقف على حقيقة الكل بعد ان شاء الله
تعالى * ثم التخصيص يجوز في جميع اللفظ العموم امرا كان او نهيا او خبرا وذهب شذوذ
لا يؤبه بهم الى امتناعه في الخبر كاستثناء النسخ فيه * ولانه يؤهم الكذب وهذا ضعيف لان
اللفظ لما احتل في نفسه التخصيص كان قيام الدلالة عليه رافعا للوهم والتخصيص ليس من
النسخ في شيء * كيف وقد وقع التخصيص في الخبر في كتاب الله تعالى كما وقع في الامر والنهي
قال الله تعالى * ما تذر من شيء انت عليه الا جعلته كالريم * واوتيت من كل شيء وقد انت
تلك الرمح على الجبال والارض ولم تجعلهما كالريم وتلك المرأة لم تؤت كل الاشياء * واذا
عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص في فصلين * احدهما ان العام بعد
التخصيص هل يبقى عاما في الباقي بطريق الحقيقة ام يصير مجازا * والثاني انه هل يبقى حجة
بعد التخصيص ام لا * اما الاول فقد قبل الاختلاف فيه مبني على ان الشرط في العام الاستيعاب
ام نفس الاجتماع * فن شرط فيه الاجتماع دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة في العموم بعد
التخصيص الى ان ينهى التخصيص الى مادون الثلاثة فصح يصير مجازا * ومن قال شرطه الاستيعاب
قال يصير مجازا بعد التخصيص وان خص منه فردا احدا لالكل ينفي باتقاء جزئه فلا يبقى
عاما ضرورة * فعلى قول من جعله مجازا لا يصح الاستدلال بهمومه بعد التخصيص لانه لم يبق
عاما * وقيل بل هي مسألة مبتدأة سواء كان شرط العموم الاجتماع او الاستيعاب لان عامة
شارطي الاستيعاب جعلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص * وذهب بعض من شرط الاستيعاب
الى اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز فيه فمن حيث انه تناول بقية السميات كما تناول قبل
التخصيص كان حقيقة فيها ومن حيث انه اختص بها وقصر عما عداها كان مجازا * وفي
اقوال هذا الفصل كثرة تعرف شرحها وبيان وجوها في غير هذا الكتاب * اما الفصل
الثاني وهو الذي عقد الباب لبيان * فنقول اختلف الاصوليون في كون العام المخصوص
منه حجة * فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وعيسى بن ابان في رواية
وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف
فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او
مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص المخصوص اذا كان
معلوما * وقال ماتمهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي
ويتوقف فيه الى البيان وان كان معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان * ثم من قال منهم ان
موجبه قطعي قبل التخصيص بقي عنده قطعا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد *
ومن قال منهم ان موجبه ظني بقي عنده ظنيا * وحاصل هذا القول ان تخصيص العلوم لا يؤثر
في العام اصلا * وذهب بعضهم الى ان المخصوص ان كان معلوما بقي العام بعد التخصيص
فيما وراءه على ما كان وان كان مجهولا يسقط دلائل المخصوص ويبقى العام موجبا حكمه في

الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص به. والى هذا القول مال الشيخ ابو المعين في طريقته *
وفيه اقوال اخر صفحنا عن ذكرها كما عرض المصنف عنه قوله (بعامة العمومات) اى
باكثرها * مادون ثمن المجن خص من الآية وذلك مجهول. ولهذا وقع الاختلاف فيه فقبل
ربع دينار وقبل ثلاثة دراهم وقبل عشرة دراهم * وخص الربوا وهو مجهول لانه مجمل
وبعد ما التحق خبر الاشياء الستة بآياته لم تزل الجهالة عنه بالكلية لانه ثبت به ان الربوا يجري
في الاشياء الستة ولم يثبت انه مقتصر عليها ولهذا قال بعض الصحابة رضى الله عنهم خرج النبي
عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا واذا بقيت الجهالة لا يجوز التمسك
عندهم بقوله تعالى واحل الله البيع * وكذلك اى وكآية السرقة والبيع نصوص الحدود
وهى قوله تعالى * الزانية والزاني * والسارق والسارقة * والذين يرمون المحصنات *
* الشيخ والشيخة اذا زنيا * لان مواضع الشبهة منها مخصوصة بقوله عليه السلام * ادروا الحدود
ما استطعتم * ادروا الحدود بالشبهات وقد تلفته العلماء بالقبول فيجوز التخصيص به * وفيه
اى فيما يخص وهو مواضع الشبهة * ضرب جهالة اى لا يعرف اية شبهة تعتبر ولهذا اختلفوا
فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاختلاف فيه * وعلى القول الثالث يصح الاحتجاج بكل
عام سواء خص منه شئ او لم يخص ولم يذكره الشيخ لظهوره قوله (والصحيح من مذهبنا
الى آخره * والدليل على ان المذهب ما ذكر الشيخ ان با حنيفة رحمه الله استدل على فساد
البيع بالشرط بنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان
شرط الخيار قد خص منه * واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام * الجار
احق بصقبة * وهذا عام قد دخله خصوص فان الجار عند وجود الشريك لا يكون احق
بصقبة * واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهى عليه السلام عن بيع مالم
يقبض وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الصلح * وابو
حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس فعرفنا انه حجة للعمل من غير ان يكون موجبا قطعيا
لان القياس لا يكون موجبا قطعيا فكيف يصلح معارضا لا يكون موجبا قطعيا كذا ذكر شمس
الائمة رحمه الله * وما ذكر يصلح دليلا على المذهب في الخصوص المعلوم لا في المجهول اذ ليس
فيما ذكر مخصوص مجهول * الا ان القاضي الامام ابا زيد ذكر في التقويم والذي ثبت عندي
من مذهب السلف انه يبق على عموم بعد التخصيص في الفصلين جميعا ولكن غير موجب
للعلم قطعا فروى المذهب في الفصلين فثبت المذهب به قوله (اجاع السلف على الاحتجاج بالعموم)
اى بالعام الذى خص به فان فاطمة احتجت على ابي بكر رضى الله عنهما في ميراثهما من ابيهما بموم
قوله تعالى بوصيكم الله في اولادكم الآية مع ان الكافر والقاتل وغيرهما خصوصاً منه ولم ينكر احد
من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر رضى الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج
بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة * وعلى رضى الله عنه احتج على
جواز الجمع بين الاثنين بتلك الميمنة بقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم فقال احلتها آية مع لونها

بعامة العمومات لما
دخلها من الخصوص
وعلى القول الثانى
لا يصح الاستدلال
بآية السرقة وآية
البيع لان مادون ثمن
المجن خص من آية
السرقة وهو مجهول
وخص الربوا من
قوله واحل الله البيع
وحرم الربوا وهو
مجهول وكذلك
نصوص الحدود
لان مواضع الشبهة
منها مخصوصة
وفيها ضرب جهالة
واختلاف والصحيح
من مذهبنا ان العام
يبقى حجة بعد
الخصوص معلوما
كان الخصوص او
مجهولا الا ان فيه
ضرب شبهة وذلك
مثل قول الشافعى
في العموم قبل
الخصوص ودلالة
صحة هذا المذهب
اجاع السلف على
الاحتجاج بالعموم
ودلالة ان في ذلك
شبهة اجاعهم على
جواز التخصيص
بالقياس والآحاد

وذلك دون خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس اما الكرخي فقد احتج بان ذلك الخصوص اذا كان مجهولا او جب جهالة في الباقي لان الخصوص بمنزلة الاستثناء لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء واذا كان معلوما احتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه فصلح تعليله ولا يدري اى القدر من الباقي صار مستثنى فيصير بمنزلة جهالة الخصوص ووجه القول الثانى ان دليل الخصوص اذا كان مجهولا فعلى ما قلنا وان كان معلوما بقى العام موجبا في الباقي لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ما قلنا فلا يؤثر في الباقي لان الاستثناء لا يحتمل التعليل فكذلك هذا

الاخوات والبنات مخصوصة منه وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير* وكذا الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور من الصحابة ومن بعدهم بحيث بعد انكاره من المكابرة فكان اجما قوله (وذلك دون خبر الواحد) اى العام المخصوص منه من الكتاب والسنة المتواترة دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضته بالخبر الواحد عندنا حتى رجحنا خبر القهقهة على القياس ورجحنا خبر الاكل ناسيا في الصوم على القياس* ورجح ابو حنيفة رحمه الله خبر النبيذ على القياس ثم انه يصلح معارضا للعام المخصوص منه حتى صرح بتخصيصه به بالاجماع والتخصيص به انما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة كما ستعرف وهو معنى قوله حتى صحت معارضته بالقياس فكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة* وقوله اما الكرخي (احتج ابو الحسن الكرخي ومن وافقه بان المخصوص اذا كان مجهولا او جب تخصيصه جهالة في الباقي لان اى فرد عين من الباقي لا يثبت موجب الكلام فيه يحتمل ان يكون هو المخصوص منه* وهذا لان دليل الخصوص بمنزلة دليل الاستثناء في الحكم وان فارقه في الصيغة لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء يبين ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه ولهذا عدم امة الاصوليين الاستثناء من باب التخصيص ولهذا لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا كالاستثناء حتى لو كان طاريا يكون دليل التسخيع لا دليل الخصوص واذا صار كالاستثناء او جب جهالته جهالة الباقي كاستثناء المجهول بانه يوجب جهالة في المستثنى منه بالاجماع حتى لو قال فلان على الف الاشياء يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه الى تبيين المراد* واما اذا كان المخصوص معلوما فكذلك لانه يحتمل ان يكون معلولا لاستقلاله واقادته بنفسه اذ هو لا يفتقر في اقادته الى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لان الاصل في النصوص التعليل والدلائل التي يوجب كونها معلولة لا تفصل بين نص ونص وعلى تقدير التعليل لا يدري اى قدر من الباقي يصير مخصوصا وهو المراد من قوله مستثنى فيوجب جهالة الباقي ايضا وصار كالوخصص منه بعض معلوم وبعض اخر مجهول* بخلاف استثناء المعلوم لان دليل الاستثناء لا يقبل التعليل لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة الباقي فيبقى على ما كان قبل الاستثناء قطعا كاللورفع من عشرة خمسة يبقى الباقي خمسة قطعا* ولان العام بعد التخصيص يصير مجازا وجهات المجاز متعددة لانه اشتمل على جوع كثير ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثر جهات التجوز وليس حله على احديها اولى من الحمل على غيرها لعدم دلالة اللفظ عليها فكان مجالا فيجب التوقف فيه ايضا قوله (ووجه القول الثانى) احتج الذين فرقوا بين تخصيص المعلوم والمجهول بان تخصيص المعلوم بدليل مستقل بمنزلة الاستثناء لانه يبين ان المراد به مابعد وان القدر المخصوص لم يدخل تحته كالاستثناء وقد بينا ان استثناء المجهول يوجب التوقف الى البيان فكذا تخصيصه اما استثناء المعلوم فلا يوجب خلافا في الباقي بوجه فكذلك تخصيصه لا يوجب خلافا فيه فيبقى على ما كان قبله قطعا عند بعضهم

وظننا عند آخرين * قالوا ولا معنى لما قال القريب الاول انه محتمل للتعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم على معنى انه لم يكن مراداً بالكلام اصلاً والعدم لا يعمل * ولما ادعوا انه يصير مجازاً لان المجاز ما يكون معدولاً عن موضوعه وهذه الصيغة ليست كذلك لانها يتناول الباقي بعد التخصيص كما يتناوله قبله * ولئن سلمنا انه يصير مجازاً لان سلمنا انه يضير مجازاً لانه ظهر بالدليل انه اريد به ما وراء الخصوص كانه لا بعضه وهو ما ذكرنا من احتياج العجاجة بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص فيوجب الحكم فيما بقي على سبيل العموم * وقولهم يحتمل ان اريد به بعض ما وراء الخصوص قلنا هذا الاحتمال لا يستند الى دليل فلا يعتبر كاحتمال المجاز في الخاص قوله (ووجه القول الآخر) احتج القريب الثالث بان التخصيص لا يكون الا بدليل مستقل متصل يتناول بعض ما يتناوله العام على خلاف موجه بحيث لو تأخر كان ناسخاً فاذا كان مقارناً كان بياناً واذا كان كذلك لم يغير به صيغة الكلام الاول اذا كان مجهولاً لان المجهول لا يصلح دليلاً فلا يصلح معارضاً للدليل كما في النسخ فانه لو طرأ الجمل على ظاهر ناسخ لم يثبت به النسخ حتى يتبين المراد وقد بينا ان العام موجب الحكم فيما تناوله قطعاً بمنزلة الخاص فيما يتناوله فاذا لم يستقم المعارض لكون المعارض مجهولاً سقط دليل الخصوص وبقي حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله * وهذا بخلاف الاستثناء فانه اذا اخل على صيغة الكلام وصار بمنزلة وصف قائم بالاول اهدم انفصاله عنه وعدم استقلاله بنفسه الا ترى انه لا يستقيم بدون اصل الكلام فان قول القائل الا يزيد الا فيفدي شيئا فاذا كان داخلاً على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاماً واحداً اوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فيصير الاصل مجهولاً بمجهولاً لا يجب العمل به قبل البيان قوله (ودليل ما قلنا) اي ما ذكرنا من المذهب الصحيح من حيث المقول بعد ما ذكرنا من اجاع السلف لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء الخصوص لان يكون المراد رفع الحكم عن الخصوص بعد ان كان ثابتاً * ثم استوضح ذلك بقوله الا ترى انه لا يكون المقارناً بمعنى شرط فيه المقارنة حتى لو كان طارئاً يجعل نسخاً لا خصوصاً وليس اشتراط المقارنة الاتحقق شبهة بالاستثناء من حيث انه بيان مغير * ويشبه النسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدم صيغة العام * وحكم النسخ انه لا يعمل في الاول اذا كان ما تناوله مجهولاً بل يمنع العمل به ولو كان معلوماً يعمل به وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولاً لا يوجب جهالة المستثنى منه واذا كان معلوماً يبقى الباقي على ما كان قطعاً * فلم يجز الحقة اي الحاق دليل الخصوص * باحدهما بعينه اي بالاستثناء عيناً من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عيناً من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الالحاق باحدهما عيناً باطل الشبه الاخر * بل وجب اعتباره اي اعتبار دليل الخصوص * في كل باب اي في كل نوع من الخصوص والمعلوم والمجهول بنظيره في ذلك الباب وهو النسخ والاستثناء لان الاصل فيما تردد بين شيئين واخذ حظه معتبراً من

ووجه القول الآخر
ان دليل الخصوص
لما كان مستقلاً بنفسه
حتى لو تراخى كان
ناسخاً قطعاً بنفسه اذا
كان مجهولاً لان
المجهول لا يصلح دليلاً
بخلاف الاستثناء لانه
وصف قائم بالاول
فاوجب جهالة فيه
وهذا قائم بنفسه
معارض للاول
ودليل ما قلنا ان دليل
الخصوص يشبه
الاستثناء بحكمه
قلنا انه تبين انه لم
يدخل في الجملة الا ترى
انه لا يكون المقارناً
ويشبه النسخ
بصيغته لانه نص قائم
بنفسه فلم يجز الحاقه
باحدهما بعينه بل
وجب اعتباره في كل
باب بنظيره

كل واحد منهما انه يعتبر بهما كالفم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما في
مسئلة التي على ما عرف * وكصدقة الفطر لما كانت مشتملة على معنى القرية والمؤنة اعتبر كل
واحد منهما ولم يكتف باحدهما وكذا الكفارة فكذلك ههنا يعتبر دليل الخصوص في
الخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ والمعلوم وفي المخصوص المجهول بالاستثناء
المجهول والناسخ المجهول فهو معنى قوله وجب اعتباره في كل باب بنظيره * ولو قال بنظيره او
قال فيعتبر في كل باب بهما لكان احسن ويحتمل ان يكون الضمير في نظيره راجعا الى كل باب
اي وجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من المشابهة بنظر ذلك النوع فيعتبر في شبه
الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوما كان او مجهولا ويعتبر في شبه الناسخ بحقيقة الناسخ معلوما
كان او مجهولا وعلى هذا لو قال بنظيره لا يصح قوله (فقلنا اذا كان) هذا شروع
من الشيخ في بيان اعتباره بالشبهين في كل باب فقال اذا كان دليل الخصوص مجهولا اي
متاولا لمجهول عند السامع اوجب جهالة في الاول وهو المخصوص منه * بحكمه اي
بالنظر الى حكمه وهو بيان انه لم يدخل هذا المجهول تحت العام * اذا اعتبر بالاستثناء اي
ردليه لما بينا ان المستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة المستثنى منه * وسقط اي هذا الدليل
في نفسه * بصيغته اي باعتبار صيغته اذا اعتبر بالناسخ لما ذكرنا ان الناسخ اذا كان مجهولا
اي متاولا لمجهول لا يعارض الاول بل يسقط نفسه * وحكمه اي حكم دليل الخصوص وهو
بيان ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة * قائم اي ثابت بصيغته بخلاف الاستثناء فان حكمه
لا يستفاد منه بنفسه واذا كان حكمه قائما بصيغته لا يتعدى جهالته الى الاول لانفصاله عنه
فبقى الاول على ما كان * ويجوز ان يكون معناه واذا كان حكمه قائما بصيغته وصيغته سقطت
باعتبار شبهها بالنسخ فيسقط شبه الاستثناء ايضا لان تلك الشبه باعتبار الحكم والحكم قائم
بالصيغة فيسقط الكل بسقوط الصيغة فيبقى العام على ما كان * فكأنه رجع جهة سقوط
دليل الخصوص على جهة ثبوته في تأثيره في العام * فصار الدليل اي العام مشتبا لتردده
بين البقاء والزوال فشبه الاستثناء في دليل الخصوص اوجب زواله وشبه الناسخ فيه اوجب
بقائه على ما كان * فلم يطله اي العام بالشك لان ما كان ثابتا بيقين لا يزال بالشك ولكن تمكنت فيه
شبهة جهالة فاو رثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم * ويجوز ان يكون المراد من الدليل
دليل الخصوص ويكون الضمير المنصوب في فلم يطله عائدا اليه ايضا اي فصار دليل الخصوص
مشتبا في نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا يطله بالشك واذا لم ينطل دليل الخصوص بالشك
لا يبطل العام بالشك ايضا لان بطلانه مبني على ثبوت دليل الخصوص وبقاؤه مبني على عدم
ثبوته وفيهما تردد ويجوز ان يكون المراد منه دليل الخصوص وان يكون الضمير عائدا الى العام اي
فصار دليل الخصوص مشتبا لما ذكرنا فلا يبطل العام بالشك بمثل هذا الدليل المتردد والاول هو
الوجه والحاصل ان لا ينطل واحد منهما بالشك فلا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك
ولا يخرج صيغة العام من ان يكون حجة بالشك ايضا كالمفقود لا يورث عنه بالشك ولا يرث

فقلنا اذا كان دليل
الخصوص مجهولا
اوجب جهالة في
الاول بحكمه اذا اعتبر
بالاستثناء وسقط في
نفسه بصيغته اذا اعتبر
بالناسخ وحكمه قائم
بصيغته فصار الدليل
مشتبا فلم يطله بالشك

ايضا بالشك قوله (وكذلك اذا كان المخصوص معلوما اي وكما اعتبر جهة الاستثناء
وجهة النسخ في المخصوص المجهول يعتبر كلاهما ايضا في المخصوص المعلوم * او معناه وكما
صار العام مشتبا في المخصوص المجهول فكذلك يصير مشتبا في المخصوص المعلوم ايضا فلا
نبطه بالشك والاحتمال * وسياق الكلام يدل على هذا الوجه * لانه اي لان دليل المخصوص
يحتمل ان يكون معلوما وهو الظاهر لما ذكرنا من ان الاصل في النصوص التعليل وهذا نص
قائم بنفسه . منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل * وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا اي
يصير ماثلا لته العلة التي تضمنها دليل المخصوص مخصوصا من الجملة التي دخلت تحت العام
وذلك مجهول فلو وجب جهالة الباقي قوله (كما أنه لم يدخل لا على سبيل المعارضة جواب
سؤال يرد عليه وهو ان يقال القياس لا يصلح معارضا للنص ولهذا لا يثبت به التخصيص ابتداء
وكذا لا يجوز تعليل الناسخ ايضا اذ فيه معارضة القياس النص فكيف جاز اعتبار احتمال التعليل
ههنا في مقابلة العام وفيه معارضة القياس النص فقال انما اعتبر التعليل ههنا لان القياس انما
يثبت الحكم في غير المنصوص عليه على وفق ما ثبتته الاصل الذي يستنبط منه ثم النص
وهو دليل المخصوص ههنا عمله على وجه البان من حيث الحكم على وجه المعارضة
فكذلك يكون عمل القياس المستنبط منه * فاما الناسخ فاما يعمل بطريق المعارضة لا على وجه
البيان فلو جاز تعليله يلزم منه معارضة القياس النص وهو فاسد * وكذا التخصيص ابتداء
بالقياس لا يجوز لان الاصل الذي استند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا
من افراده فكذا القياس المستخرج منه لا يصلح مبينا واذا لم يصلح مبينا كان معارضا له لا محالة
وهو لا يصلح لمعارضة النص قوله (فوجب العمل به اي بهذا الاحتمال او بالتعليل خلوه
عن معارضة النص * فيصير قدر ماثله النص اي العام مجهولا * او يصير قدر ماثله
النص المخصص مجهولا لجهالة ما دخل تحت علته ويلزم منه جهالة العام ايضا كما اذا كان
المخصوص مجهولا * هذا على اعتبار صيغة النص اي احتمال التعليل ولزوم الجهالة باعتبار
صيغة دليل المخصوص التي بها يتحقق شبه النسخ * فاما على اعتبار حكمه اي بالنظر الى الحكم
فلا يعتبر احتمال التعليل لان دليل المخصوص شبه بالاستثناء من حيث الحكم والاستثناء لا يقبل
التعليل لانه عدم اذ بالاستثناء يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام وان التكلم حصل بما
وراءه لانه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لا يقبل التعليل على ما عرف * فدخلت الشبهة
اي في العام باعتبار المخصوص المعلوم كما دخلت باعتبار المخصوص المجهول وهو معنى قوله
ايضالا باعتبار صيغة دليل المخصوص واحتمال التعليل فيه يخرج العام من ان يكون جهة
وباعتبار حكمه يبق موجبا للحكم قطعا على عكس ما ذكرنا في المخصوص المجهول وقد عرفت
موجبا فلا يبطل بالاحتمال والشك ولكن تمكنت فيه شبهة فلو وجب العمل دون العلم قوله
(وهذا) اي المخصص المعلوم * بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما اي متناولا للمعلوم * في بعض
ما تناوله النص اي العام فان الحكم فيما يبق من العام بعد ورود نسخ معلوم في البعض لا يتغير

وكذلك اذا كان
المخصوص معلوما
لانه يحتمل ان يكون
معلوما وعلى احتمال
التعليل يصير
مخصوصا من الجملة
كما أنه لم يدخل لا على
سبيل المعارضة
لنص فوجب العمل
به فيصير قدر ماثله
النص مجهولا هذا
على اعتبار صيغة
النص وعلى اعتبار
حكمه لا يوضح التعليل
لانه شبه بالاستثناء
وهو عدم والعدم
لا يعمل فدخلت
الشبهة ايضا وقد عرف
موجبا فلا يبطل
بالاحتمال وهذا بخلاف
الناسخ اذا ورد في
بعض ما تناوله النص
معلوما فان الحكم
فيما يبق لا يتغير لاحتمال
التعليل لان الناسخ
انما يعمل على طريق
المعارضة لا على تين
انه لم يدخل تحت
الصيغة فيصير العلة
معارضة للنص

بسبب احتمال التعليل كما يتغير فيما نحن فيه بسبب هذا الاحتمال لانه لا يقبل التعليل الى آخر
ما ذكر في الكتاب فكان قوله لاحتمال التعليل داخلا تحت النفي * وليس معناه ان احتمال
التعليل ثابت ولكنه لا يؤثر في التغير كما يدل عليه ظاهر الكلام بل معناه ان احتمال التعليل
ليس بموجود ليتغير كما في قوله (شعر) ولا ترى الضب بها بنجر * اي ليس في تلك
المفازة ضب لنيجر لان الضب موجود ولكنه لا بنجر * وبما ذكرنا خرج الجواب عما
يقال ينبغي ان لا يعلل دليل الخصوص لانه يشبه الناسخ او الاستثناء وكلاهما لا يعلل لان
الناسخ انما لا يعلل احترازا عن معارضة القياس النص ورفع مائت بالنص بالقياس وقد عدم
ذلك في دليل الخصوص والاستثناء انما لا يعلل لعدم استقلاله وكونه عدما وقد تحقق الاستقلال
في دليل الخصوص فيثبت التعليل * فصار الحاصل ان دليل الخصوص يشابه الناسخ في
استقلال الصيغة ولا يشابه من حيث انه معارض ويشابه الاستثناء في كونه مبينا ولا يشابه
في عدم الاستقلال وعدم التعليل فيهما باعتبار هذين الوصفين اللذين يفارقهما دليل الخصوص
فيهما فيقبل التعليل الا انه من حيث كونه عدما يشابه الاستثناء ايضا وذلك مانع من التعليل
لكن كونه مستبدا يوجب فيثبت الاحتمال وذلك كاف كما حققناه * وبين الشيخ رحمه الله في
شرح التوقيم الكلام في الخصوص المجهول على ما بين ههنا وبين في الخصوص المعلوم بهذه
العبارة فقال اما اذا كان دليل الخصوص معلوما فاحتمل ان يكون معلولا لان الاصل في النصوص
التعليل ما لم يتبين خلافه الا ان النص يعلل لتعدية حكمه وانه من حيث الحكم يشابه الاستثناء
والاستثناء للمنع فكان عدما لعدم لا يعلل فيثبت احتمال العلة وتعدى حكمه وهو منع الدخول
تحت العام يارادة المتكلم الى ما بقى فصار في الحاصل انه يثبت احتمال ارادة المتكلم التخصيص
وذلك غير معلوم كما اعتبر الشافعي رحمه الله الارادة في العام قبل التخصيص * الا ان بينهما
فرقا وهو ان هذه الارادة يثبت بعلة النص والنص ظاهر والعلة التي هي وصفه كانت ظاهرة
ايضا فيثبت الارادة الباطنة ايضا في الخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر فيعتبر بخلاف
الابتداء لانه ليس له دليل ظاهر ليستند اليه فكان اعتباره اعتبار ما في الباطن وذلك لا يوقف عليه
فيؤدي الى الحرج فلا يعتبر ايضا اصلا * واذا ثبت احتمال الارادة اوجب شبهة فسقط العلم
دون العمل * الا ان خبر الواحد كان فوق هذا العام لان الخبر ثابت باصله وانما وقع
الشك في طريقه والشبهة في الطريق لا يبطل اصله وههنا عني في العام اذا خص منه شيء وقعت
الشبهة في اصله انه لم يتناول فصار نظير القياس فان القياس في اصله شبهة من حيث انه يحتمل
ان لا يكون موجبا * وهذا لان النص الخاص لما كان معلولا يثبت احتمال التعدى الى ما بقى
فصار مخصوصا ايضا فلا يبقى العام عاما والاحتمال لا يسقط العمل بالاول ولكن يزيل اليقين لانه
دخل في حد التعارض فيبقى العام على عمومته كما كان لعدم ظهور الدليل وما كان طريق بقاءه
عدم الدليل لم يكن ثابتا يقين ولهذا يجوز تخصيص العام بالقياس ولم يحز ترك خبر الواحد
به * بخلاف الاستثناء فانه ليس له حكم بنفسه وانما عمله في منع التكلم بقدر المستثنى فكان

واما ههنا فان التعلل
يقع على ما وضع له
دليل الخصوص
وهو ان لا يدخل
تحت الجملة فلا يصير
معارض للنص فاذا
ثبت الاحتمال فلم
يخرج عن الدلالة
بالشك صار الدليل
مشكوكا باصله فاشبه
دليل القياس فاستقام
ان يعارضه القياس
بخلاف ما ثبت بنجر
الواحد لانه يقين
باصله فلم يصلح ان
يعارضه القياس

عذما والعدم لا يعمل فاذا لم يعمل اقتصر على قدره وقدر مانص عليه معلوم فيبقى ما وراءه معلوما
بلا شبهة * وبخلاف الناسخ لان الحكم تقرر بالنص الاول فاذا جاء الناسخ كان انهاء لذلك
الحكم فاذا ورد الناسخ خاصا فاحتمال ان يكون معلولا لم يحز تغيير ذلك الحكم الثابت
بالنص لانه يصير العلة معارضة لما ثبت بالنص وحكم العلة لا يعارض حكم النص بخلاف دليل
التخصيص فانه لا يعمل على سبيل المعارضة حكم ما بل تين لنا ان القدر المخصوص لم يكن
داخلا فقلنا النص اذا عمل عمله على هذا الوجه تين لنا ان قدر ما يمدى اليه العلة لم يكن
داخلا تحت النص لانه يعمل على سبيل المعارضة قوله (ونظير هذه الجملة) اى نظير
الاستثناء المحض والنسخ المحض وما اخذحظا منهما وهو دليل المخصوص من المسائل *
اما نظير الاستثناء فما اذا جمع بين حرو عبد او بين عبد حى وميت او بين ميتة وذكية او بين
خروجى وباعهما بثن واحد لم يحز البيع اصلا لان احدهما وهو الحر او الميت او الميتة او
الحر لم يدخل تحت العقد لان دخول الشئ فى العقد بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد فى
هذه الاشياء فلو جاز العقد فى العبد او الحى او الذكية او الخلل انما يجوز بحصته من الثمن بان
قسم الثمن على قيمته وقيمة الاخر ان لو كان مالا متقوما والبيع بالحصصة لا يجوز ابتداء لمعنى
الجهالة كمالو قال بعث منك هذا العبد بما يخصه من الالف اذ قسم على قيمته وقيمة هذا العبد
الاخرا وقال بعث منك هذين العبدين الا هذا بحصته من الالف فانه لا يجوز للجهالة كذا ههنا *
وهذا اذا لم يفصل الثمن وهو المراد من قوله بثن واحد * فان فصله بان قال بعتهما بالالف كل
واحد بنحو سمانه فكذا الجواب عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز فى العبد والذكية
والخلل بماسمى بمقابلته لان الفساد يقتصر على ما وجد فيه العلة المفسدة وعند تسمية الثمن لكل
واحد منهما عدمت العلة المفسدة فى ما هو مال متقوم منهما لان احدهما منفصل عن الاخر فى البيع
ابتداء وبقاء فوجود المفسد فى احدهما لا يؤثر فى العقد على الآخر لان تأثيره فى العقد على الآخر
اما باعتبار التبعية واحدهما ليس يتبع للآخر او باعتبار انهما كشئ * واحدا وليس كذلك اذ كل
واحد منهما منفصل عن الآخر فى العقد الا ترى انهما لو كانا عبدين وهلك احدهما قبل القبض بقي
العقد فى الآخر وانما يجعل قبول العقد فى احدهما شرطا لقبول العقد فى الآخر اذا صح الايجاب
فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا بالضرر بالبائع فى قبول العقد فى احدهما دون الآخر وذلك لعدم
اذا لم يصح الايجاب فى احدهما * وصار هذا كما اذا اشترى عبدا ومكاتب او مدبرا فالعقد يفسد
فى المدبر ويبقى صحيحا فى العبد كذا هذا * وابو حنيفة رحمه الله يقول لم يجمع بينهما فى
الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل واحد منهما قبول العقد فى الآخر بدليل ان المشتري
لا يملك قبول العقد فى احدهما دون الآخر واشترط قبول العقد فى الحر فى بيع العبد شرط
فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد * وقولهما ان هذا عند صحة الايجاب قلنا عند صحة
الايجاب فيهما يكون هذا شرطا صحيحا ونحن انما ندعى الشرط الفاسد وذلك عند فساد الايجاب
لان هذا الشرط باعتبار ارجع البائع بينهما فى كلامه لا باعتبار وجود المحلية فيهما *

ونظير هذه الجملة
من الفروع ان البيع
اذا اضيف الى حر
وعبد بثن واحد
والى حى وميت
وخر وخر

وقوله فهو باطل يوهى ان العقد لا ينعقد فى القن اصل حتى لا يثبت الملك فيه بالقبض كفى الحر
والذكور فى الاسرار وبسوط الامام السرخسى وبسوط الامام خواهر زاده يشير الى انه
ينعقد فاسد الان كل واحد من العوضين مال الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون
البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد قوله (فصارت هذه الجملة) اى المسائل التى ذكرناها نظير
الاستثناء من حيث ان الحر والميت والميتة والحر لم يدخل فى العقد اصلا وان العقد ورد على
العبد والذكية والخل ابتداء بالخصه كان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلماً
بالباقى بعد التثنية * واما نظير النسخ فهو ما اذا باع عبيد فأتى احدهما قبل التسليم او استحق
او وجد احدهما مدبراً او مكاتباً او باع جارتين فوجدت احدهما مدبراً او ولد صحى البيع فى الباقى سواء
سمى لكل واحد منهما ثمناً ولم يسم عندنا خلافاً لفر رجه الله فيما اذا وجد مكاتباً او مدبراً او ام
ولد قال لان الايجاب فيهم فاسد لما ثبت لهم من حق العتق وقد جعل ذلك شرطاً لقبول العقد فى
القن منها فيفسد العقد كله كما فى مسألة الحر * وجه قولنا ان كل واحد منهما دخل فى
العقد لان دخول الآدمى فى العقد باعتبار الرق والتقوم وذلك موجود فيهما ثم استحق احدهما
نفسه فكان بمنزلة ماله استحقه غيره بان باع عبيد فاستحق احدهما وهناك البيع جائز فى
الآخر سواء سمي لكل واحد منهما ثمناً او لم يسم * يوضحه ان البيع فى المدبر ليس بفساد
على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضى اذا قضى بجواز
بيع المدبر نفذ قضاؤه * وكذا المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره
برضاه جاز فى اصح الروايتين * وكذا بيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى
القاضى بجواز بيع ام الولد نفذ قضاؤه عند ابى حنيفة وابى يوسف رجهما الله * واذا
ثبت ان المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضى فيه وقضاء القاضى فى غير محله لا ينفذ عرفنا
انهم دخلوا فى العقد ثم خرجوا بعد تناول الايجاب اياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك
للمشتري صيانة لحق العتق عليهم فكان هذا بمنزلة النسخ لانهم خرجوا بعد الدخول * وبقي
العقد صحيحاً فى الآخر لان الجهالة بامر عارض اذا ثبت كنهه كان معلوماً وقت البيع وجهالة الثمن
بامر عارض لا يوجب الفساد كما اذا هلك احد العبدى قبل التسليم يطل البيع فى الهالك ويبقى فى
الحي بحصته من الثمن كذا ههنا (فان قيل) ما الفائدة فى دخولهم ثم خروجهم
(قلنا) الفائدة تصحيح كلام العاقل مع رعاية حقهم وانعقاد العقد فى حق الآخر
قوله (ونظير دليل الخصوص مسألة خيار الشرط) اضافة الخيار الى الشرط
اضافة الشئ الى سببه كزكوة المال وحج البيت اى الخيار الذى يثبت بسبب الشرط *
ويقال شرط الخيار ايضا وهو من قبيل اضافة الشئ الى سببه كمال الزكوة ووقت الصلوة
اى الشرط الذى يوجب الخيار ويثبته * واعلم ان شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع
السبب عن الانعقاد بخلاف سائر الشروط فانها تمنع السبب والحكم جميعاً على ما يعرف من
بعد ان شاء الله تعالى * ثم انه يشبه دليل الخصوص لاجتماع شبه الاستثناء وشبه النسخ فيه

فهو باطل لان احدهما
لم يدخل تحت العقد
ففى الآخر وحده
ابتداء بحصته
وكذلك اذا قل بعت
منك هذين العبدى
بالف درهم الا هذا
بحصته من الالف
فصارت هذه الجملة
نظير الاستثناء

كاجتماعهما في دليل الخصوص فمن حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت اصلا كان شبيها بالاستثناء في الحكم ومن حيث انه لا يمنع السبب عن الانعقاد بل يرفعه بعد الثبوت بالفسخ كان نظيرا للناسخ في حق السبب فاذا اجتمع فيه الجهتان وجب العمل بهما في المسائل كما وجب العمل بشبهى دليل الخصوص في العام قوله (اذا باع عدين) هذه المسئلة على اربعة اوجه *
 احدها ان لا يعين الذى فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعث هذين العدين بالف على اتي بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وفي هذا الوجه يفسد البيع اما لجهالة المبيع لانه اذا شرط الخيار في احدهما بغير عينه لزم العقد في الآخر وهو مجهول والمالك لا يثبت في المجهول ابتداء * واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذى لا خيار فيه ثبت بحصته من الثمن ابتداء لما بينا انه في حق الحكم بمنزلة الاستثناء وهى مجهولة وجهالة الثمن يمنع صحة العقد وصار كالموقوف بعث هذين العدين بالف الا احدهما بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمتهما وذلك باطل كذا هذا * والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذى فيه الخيار بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما بخمس مائة على اتي بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وهو فاسد ايضا لجهالة المبيع لان البيع يلزم فيما لا خيار فيه وهو مجهول لا يمكن الزام البيع فيه وصار كالو قال بعث هذين العدين بالف الا احدهما بخمس مائة * والثالث ان يعين الذى فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعتهما بالف على اتي بالخيار في هذا بعينه ثلاثة ايام وحكمه الفساد ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا في الوجه الاول وصار كانه قال بعتهما بالف الا هذا بما يخصه من الالف فيبقى ثمن الشاقى مجهولا كذا ذكر في عامة الكتب وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله في هذا الوجه انه يصح العقد في الذى ليس فيه خيار ولو فسخ في احدهما تبقى في الآخر على الصحة لان العقد فيهما منعقد اذا ايجاب تناولهما جميعا وهما محلان للبيع والتسمية صحت جلة الا ان الخيار عارض العقد في الحكم فنع ثبوت الحكم في احدهما فعمل الايجاب في الآخر ووجبت حصته من الثمن بعد ان صحت تسمية جلة الثمن فكانت الجهالة عارضة فلا تمنع الجواز كافي القن والمدير * الا ان الشيخ الامام صاحب الكتاب اجاب عنه في شرح التقويم فقال البيع فاسد في هذا الوجه ايضا لان الخيار وان دخل على الحكم لكن العقد انما انعقد لحكمه وحكم العقد انعدم في الذى شرط فيه الخيار بنص قائم وهو الخيار وذلك النص قائم من كل وجه فاوجب اعدام الحكم من كل وجه فصار الايجاب قاصرا عنه في حق الحكم من كل وجه لالضرورة اوجبت ذلك فجعل الايجاب كان لم يكن في حق الحكم كافي بيع الحر جعل كان لم يكن لعدم المحلية فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن وذلك لا يجوز بخلاف المدير مع القن لان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم ضرورة صيانة حقه لانبص قائم منع ثبوت الحكم فيه وما ثبت ضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة * وذكر في نسخة اخرى الفرق بين المدير والقن وبين هذا الفصل بهذه العبارة وهى ان المدير داخل

واذا باع عدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد مدبرا او مكاتباصح البيع في الباقي لان الاخر دخل في البيع وكذلك المدير والمكاتب يدخلان في البيع وانما امتنع الحكم صيانة لحقهما فصار الاخر باقيا في العقد بحصته فصار هذا من قسم دليل النسخ ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط قال في الزيادات في رجل باع عدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذى فيه الخيار ويسمى ثمنه

في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي كاذكرنا ولكنه يخرج بعدما دخل فيصير
الجهالة حادثة في الزمان الثاني فلا تمنع وفي مسئلتنا الجهالة في ابتداء العقد لان الحكم لم يثبت
في الذي فيه الخيار فيصير اثنان مجهولا من الابتداء فيمنع صحة * وكان القياس ان
لا يدخل في العقد اصلا لان الشرط يمنع السبب الا ان القياس ترك لما عرف فالحاصل ان
المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظا ومعنى فآثر الفساد في بيع القن مع المدبر المانع مقترن
بالعقد معنى لالفاظا فلم يؤثر الفساد * والى الالوجه الثلاثة التي بينها اشار الشيخ بقوله
فاما اذا اجل اثنان ولم يعين الذي فيه الخيار او عين احدهما يعني الثمن او المبيع ولم يعين
الاخر * والوجه الرابع ان يعين الذي فيه الخيار ويفصل اثنان بان قال بعث منك هذين
العبدان بالف درهم كل واحد بخمس مائة على اني بالخيار ثلاثة ايام في هذا بعينه ويصح
العقد في هذا الوجه ويلزم في الذي لا خيار فيه بما سمي من الثمن لزوال الجهالة بالكلية *
ثم في الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء فلم نجوز البيع عند عدم التعيين واعلام الحصة
كاذكرنا في الفصل الرابع عملنا بشبه النسخ فجوزنا البيع ولم نجعل قبول العقد في الذي جعل فيه
الخيار شرطا فاسدا في الذي لزم العقد فيه كما جعلناه في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قول ابى
حنيفة رحمه الله لاننا جماعناه هناك شرطا فاسدا لان الحر وما شاكله من الميتة والحر لم يدخل
في العقد اصلا لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد لانه اشتراط قبول
غير المبيع لان انعقاد في المبيع فكان شرطا فاسدا فاما الذي شرط فيه الخيار فدخل تحت العقد
لان الشرط لم يؤثر في السبب فلا يمنع من الانعقاد في حقه فكان اشتراط القبول فيه اشتراطه
في المبيع لافي غير المبيع فكان شرطا صحيحا لا فاسدا فلا يمنع صحة العقد (فان قيل) فهلا
علمت بالشبهين جميعا في كل مسألة كما فعلتم في دليل الخصوص والعمل بشبه النسخ يوجب
جواز البيع وان لم يكن من فيه الخيار معلوما واثنان مفصلا (قلنا) لان العمل بهما لا يمكن
في بعض الوجوه بخلاف دليل الخصوص * اما في الوجهين الاولين فلان العمل بهما يؤدي
الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد في العبدان لان دليل النسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه
واذا سقط شرط الخيار ههنا لكونه مجهولا لزم العقد في العبدان كما لو لم يوجد الخيار اصلا
وهذا خلاف مقصود المتعاقدين فلا يجوز * ولاننا عملنا بهما فالجواب لا يختلف ايضا لان
شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدان ولم يكن منعقدا فلا
ينعقد بالشك * وكذا الجواب في الوجه الثالث ايضا لان العمل بشبه النسخ فيه يوجب لزوم
العقد في الذي لا خيار فيه وكون الجهالة في الثمن طارئة غير مانعة كما اختاره القاضي الامام
رحمه الله وشبه الاستثناء يوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك ايضا * واما الوجه الرابع
فشبه الاستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كان شبه النسخ يوجب ذلك فكان في
القول بالجواز فيه عمل بالشبهين ايضا * ثم حاصل ما ذكر في الكتاب انه شبه او لا خيار الشرط

فاما اذا اجل الثمن
ولم يعين الذي فيه
الخيار او عين احدهما
ولم يعين الاخر لم
يجز البيع لان الخيار
لا يمنع الدخول في
الايجاب وينع
الدخول في الحكم
فصار في السبب نظير
دليل النسخ وفي
الحكم نظير الاستثناء

بدليل الخصوص ثم ذكر على سبيل الاستئناف مسألة الزيادة مع اوجهها الاربعة توضيحا ثم اقام
الدليل على مجموع ما ذكر في وجه التشبيه بذكر تحقق الشبهين في خيار الشرط ثم بنى
الوجه الاربعة على الشبهين فقوله فقيل لا بد من كذا بيان تفرع الوجه الثلاثة على شبه
الاستثناء وقوله واذا وجد التعين في آخر الباب بيان تفرع الوجه الرابع على شبه
النسخ قوله (فقيل لا بد) من كذا بمنزلة الحر والعبد تقديره لا بد من
اعلام الثمن والمبيع للجواز فاذا لم يوجد اعلام الثمن والمبيع او لم يوجد
واحد منهما لم يحز البيع كما لا يحوز بيع الحر والعبد الذي هو
من اشباه الاستثناء عند عدم الاعلام بالاتفاق فيكون
الحاق الوجه الثلاثة بالحر والعبد في عدم الجواز
فيناسب الدليل المدلول * او تقديره فقيل
لا بد من الاعلام للجواز كما لا بد منه
لجواز بيع الحر والعبد عندهما
فاذا لم يوجد الاعلام
لم يثبت الجواز
والله اعلم

فقيل لا بد من اعلام
الثمن والمبيع لجواز
البيع بمنزلة الحر
والعبد واذا وجد
التعين واعلام
الخصصة صح البيع
ولم يعتبر الذي
شرط فيه الخيار
شرطا فاسدا في الاخر
بخلاف الحر والعبد
وما شاكل ذلك في
قول ابي حنيفة رحمه
الله انه يعتبر شرطا
فاسدا في الاخر
لامحالة فيفسده
البيع والله اعلم

فهرست الجلد الاول من كشف الزدوى من المطالب النفيسة

٧	بيان الاختلافات في تعريف العلم	٤٣	الحل فسمان ما ليس له ظهور اصلا كالصلوة
٨	بيان كون الفقه الاكبر من مؤلفات امامنا	٤٣	والزكاة والربا وما له ظهور من وجه كالشركة
٩	الاظم رحمة الله وبيان بعض عباراته	٤٥	تعريف المؤول
١٠	بيان توغل الامام الاعظم بعلم الكلام ثم تركه	٤٥	بيان الفرق بين التغيير والتاويل
١١	آياه وتوغلته بعلم الفقه	٤٦	بيان المراد من قول ابى حنيفة رحمه الله كل مجتهد
١٢	بيان نزاع الامام الاعظم من جهه بن صفوان		مصيب وقول النبي صلى الله عليه وسلم من فسر
١٣	رئيس الجعيرة		القرآن برأيه فليتبوا مقدمه من النار تعريف
١٤	بيان معنى الفقه والحكمة		الظاهر والنص
١٥	بيان حال علماء زماننا وذمهم	٤٧	قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مني
١٦	بيان معنى الرباني والاذنار ولفظ عليا وقصوى		وثلاث ورباع ظاهر في الاخلاق نص في بيان
١٧	بيان اجتماع مالك بن انس مع ابى حنيفة رحمه الله		العدد وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا
١٨	وباحث معه واقره بانه افقه منه ومدح كتبه	٤٨	ظاهر التحليل والتعريم نص للفصل بين البيع والربا
١٩	صيين ارتضا لبن شاة لا يثبت بينهما حرمة		حكم الظاهر بثبوت ما انتظمه يقينا عاما كان او خاصا
٢٠	الرضاع		وكذلك حكم النص عاما كان او خاصا
٢١	معنى التوفيق والتوكل والانابة والتوبة	٤٩	موجب الظاهر والنص ظني عند اصحاب الشافعي
٢٢	اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة والاجماع		وقطعي عندنا
٢٣	معنى الاستنباط	٤٩	تعريف المفسر
٢٤	بيان التعريف اللفظي والرسمي والحقيقي	٤٩	تعارض الظاهر والنص من الكتاب قوله تع
٢٥	تعريف الكتاب وهو القرآن المنزل على رسول الله		احل لكم ما وراء ذلك مع قوله تعالى فانكحوا
٢٦	المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي آ		ما طاب لكم من النساء مني وثلاث ورباع ومن السنة
٢٧	الاختلاف في البسملة انها من القرآن ام لا		قوله عليه السلام لاصلوة لا يفتحة الكتاب مع
٢٨	القرآن عبارة عن النظم والمعنى جيما		قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له
٢٩	الاختلاف في اجواز قراءة القرآن بالفارسية		قراءة
٣٠	اقسام النظم والمعنى اربعة باعتبار معرفة احكام	٥١	تعريف المحكم
٣١	الشرع الاول في وجوده النظم صيغة ولغة والثاني	٥٢	تعريف الحفي
٣٢	في وجوده البيان بذلك النظم والثالث في وجوده	٥٢	تعريف المشكل
٣٣	استتمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان	٥٣	تعريف الجمعل
٣٤	والرابع في معرفة وجود الوقوف على المراد	٥٥	تعريف التشابه
٣٥	والمعاني على حسب الوسع تفصيل ذلك الاقسام	٥٧	بيان الحكمة في ازال الايات المتشابهات
٣٦	الاربعة	٥٨	بيان الحروف المقطعات في اوائل السور
٣٧	اصل الشرع الكتاب والنسة	٥٩	الله تعالى مرئي لنفسه ولغيره وعلة الرؤية له
٣٨	تعريف الخاص		عندنا
٣٩	تعريف العام	٦٠	اشبا
٤٠	الاختلاف في ان لفظ الشيء عام او مشترك		
٤١	تعريف المشترك وبيان ان المتصف بالعموم حقيقة	٦١	
٤٢	هو اللفظ	٦٢	
٤٣	الاشتراك بخلاف الاصل	٦٣	
٤٤	يجوز عند الشافعي والباقلاني وجعاعة من		
٤٥	المعتزلة ان يراد بالمشارك كل واحد من المعاني		

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
١١٨	بيان ان العبد مجبور في اختياره	٦٧	الدال بالعبارة والاشارة
١١٩	الامر اذا ريد به الاباحة او الندب هل هو حقيقة او مجاز	٧٢	اقل مدة الحمل ستة اشهر
١٢٢	الفرق بين العموم والتكرار	٧٣	الدال بالدلالة
١٢٣	الصحيح عندنا ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا بشرط او مطلقا او مخصوصا بوصف	٧٣	ولد ابو بكر رضى الله عنه على تمام ستة اشهر وكذا الحسن والحسين رضى الله عنهما
١٢٣	لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالصدر	٧٥	الدال بالاختضاء
١٢٩	الفرق بين لام الجنس الداخلة على المفرد وبينها الداخلة على الجمع	٧٦	عموم المقتضى جائز عند الشافعي لا عندنا
١٣٣	بيان صفة حكم الامر وهو الاداء والقضاء	٧٨	الفرق بين المحذوف والمضمر
١٣٣	الاداء ثلثة اقسام وكذا القضاء	٧٩	حكم الخاص افادة مدلوله قطعا وقينا
١٣٨	الاختلاف في ان القضاء هل يجب بنص مقصود او بسبب يوجب الادى	٨٠	معنى القرء وعندنا وعند الشافعي
١٤٩	القضاء اما يمثل معقول او يمثل غير معقول	٨٠	بعض مما يتعلق بتعديل الاركان
١٥٠	النيابة والبدل عن المحج	٨٢	بعض ما يتعلق باصول الطواف
١٥٥	ما يتعلق باسقاط الصلوة	٨٣	آية مسح الرأس بمجل
١٦٧	القضاء يمثل معقول نوعان	٨٣	من ترك تعديل الاركان يلزمه سجدة السهو
١٧٦	القضاء يمثل غير معقول	٨٣	هل يلزم النية في الضوء والغسل ام لا
١٨٠	انما يتقوم بالمسال بضع المرأة تعظيما لخطره	٨٣	اختلاف العلماء في وجوب الولاة والترتيب في الوضوء
١٨٠	لا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول	٨٤	الدالة السميعة اربعة اقسام قطعي الثبوت والدلالة وظني الثبوت وقطعي الدلالة وظني الثبوت وقطعي الدلالة وظني الدلالة
١٨٠	سبب لزوم نصف المهر بالطلاق قبل الدخول	٨٤	انما الاعمال بالايات ظني الثبوت والدلالة
١٨١	القضاء الذي في حكم الاداء	٨٦	حديث العسيلة
١٨٢	ومن حكم الشريعة في باب الامر ان المأمور بوصف بالحسن	٨٦	اشتراط الوطى للتخليل
١٨٣	الحسن من موجبات الامراء من مدلولاته	٨٦	حديث لعن الله المحلل والمحلل له وجواز لعن النبي عليه السلام
١٨٤	المأمور نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره والاول ثلثة اضرب	٨٦	الطلاق مرتان خاص
١٨٥	تفصيل الايمان	٩١	اول الخلع في الاسلام
١٨٧	الزكاة والصوم والحج حسن لمعنى في غيره	٩١	والسارق والسارقة خاص
١٨٧	لو صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه	٩١	تعريف الامر
١٨٩	بيان سبب جواز التيمم في صلوة العيد والجنائز مع وجود الماء	٩١	افادنا الامر وجمعه
١٨٩	بيان حسن الوضوء والسعي الى الجمعة والجهاد وصلوة الجنائز		

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٢٦٤	سفر المعصية ليس سبباً للرخصة	١٩١	القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما
٢٦٨	الميتة وجلدها ليس بمال متقوم	لزمه شرط لوجوب الأداء لا لنفس	الوجوب
٢٧١	بيان الحكمة في فرضية الصوم وسبب	١٩١	بيان الاختلافات في جواز التكليف بما لا
	فرضية الصوم في النهار	يطاق	
٢٧٥	سبب حرمة صوم العيد	١٩٨	بعض ما يتعلق بصلوة الجمعة
٢٧٧	سبب كراهة الصلوة وقت الطلوع والغروب	٢٠١	القدرة المبصرة والممكنة
٢٨٢	النكاح بغير مهر منهي	٢٠٢	الزكاة تسقط بهلاك النصاب
٢٨٣	نكاح المحارم	٢١١	صدقة الفطر لا تسقط بهلاك الرأس
٢٩١	باب معرفت احكام العموم	وذهاب الفنى	
٢٩١	العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً	٢١٣	العبادات نوعان مطلقة وموقته والموقته
	ويقينا	انواع	
٢٩١	العام اذا كان متأخراً يجوز نسخ الخاص به	٢١٣	الوقت ظرف للؤدي وشرط للداء وسبب
	كافي حديث العريين	للو جوب	
٢٩٤	تخصيص العام بخبر الواحد او القياس	٢١٦	سبب مقارنة الاستطاعة للفعل
	جائز ام لا	٢١٩	الواجب الموسع
٢٩٤	بيان ان القاضي الشهيد اثنان	٢٢١	وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب
٢٩٦	هل يجوز اكل متروك التسمية	عندنا كما في النائم	
٢٩٨	موجب العام عندنا في غنى كالتقياس وخبر	٢٢٢	بعض ما يتعلق بالصوم والصلوة والحج
	الواحد ولهذا يجوز تخصيص العام	٢٢٦	ما وجب ناقصاً يؤدي ناقصاً
	بهما	٢٢٧	العزيمة شغل كل الوقت بالعبادة
٢٩٩	بيان مذاهب الواقفية في العام	٢٣٠	وقت الصوم معيار
٣٠٤	موجب العام قطعي ام لافيه اختلاف	٢٣٤	النية ليست بشرط في صوم رمضان عند
٣٠٦	العام بعد التخصيص هل يبقى حجة	زفر	
٣٠٦	بيان معنى التخصيص	٢٣٦	معنى العبادة والفرض
٣٠٧	التخصيص يقع في الخبر والامر والنهي	٢٤١	بيان علة افضلية النية من الليل في صوم
٣٠٨	بعض ما يتعلق بالربا	الفرض	
٣٠٨	ومن الاحتجاج بالعام الذي خص منه البعض	٢٤٣	اداء العبادة في وقتها مع نقصان اولى من
	احتجاج فاطمة على ابي بكر رضي الله عنهما في ميراثها	القضاء كاداء العصر وقت الاجرار اولى من	
	من ايها بموم قوله تعالى يوصيكم الله في	قضائه بعد المغرب	
	اولادكم واحتجاج على رضي الله عنه بموم	٢٤٧	بيان الوقت الذي جعل معياراً لاسباباً
	قوله تعالى او ما حبكت ايمانهم على جواز الجمع	٢٤٨	وقت حج الاسلام مشكل بين التوسعة
	بين الاختين ملك اليمين مع انهما خصمان	والمتضيقة	
٣١٤	دخول الشيء في العقد بصفة المالية	٢٥٤	الامر المطلق عن الوقت على التراخي خلافاً
	والتقوم	للكرخي	
٣١٤	بيع المكاتب وام الولد جائز ام لا	٢٥٥	الظن عن اماره دليل من دلائل الشرع
٣١٥	خيار الشرط	كالاتجاه يجوز بناء الحكم عليه	
	تمت فهرست الجلد الاول	٢٥٦	باب النهي
		٢٦١	حرمة المصاهرة ثبت بالزنا
		٢٦٣	سبب عدم لزوم الطلاق في الحيض او في
			طهر جامعها فيه